



ओ३म्  
न्यायदर्शनम्

---

गोतममुनिप्रणीतम्

यच्च

तुलसीरामस्वामिना

सरलभाषानुवादेन सङ्कल्य

स्वीय

स्वामिमेशीनयन्त्रालये मुद्रयित्वा प्रकाशितम्

---

मेरठ

मार्च सन् १९१० ई

---

मूल्यम् ॥)



# न्यायदर्शन सूत्रों की वर्णानुक्रम सूची

इस सूची में सूत्र के आरम्भ का अङ्क जो ऐसे ( ) कोष्ठक में दिया है, वह हमारे ज्ञापानवाद के साथ छपे सूत्राङ्क का है, जो हम ने ग्रन्थ के आरम्भ से समाप्ति तक एक बड़ी सूत्रसंख्या चलाई है, उस में अध्याय आह्निक की आवश्यकता नहीं ॥

सूत्र के अन्त में जो ३।३ अङ्क हैं, उन में पहला अध्याय का, दूसरा आह्निक का, तीसरा सूत्र की संख्या का है ॥

अध्यायशः अङ्कों में व्यत्यय न हो, इस लिये केवल सूत्र के प्रथम वर्ण ( अक्षर ) मात्र में क्रम रक्खा है, जागे मात्रा वा दूसरे तीसरे अक्षर तक क्रम नहीं चलाया गया है ॥

( अ )

|   |                                   |
|---|-----------------------------------|
| (५) अणुतत्पूर्वकं त्रिविधमनु० १।१।५     | (१३७) असत्यैवाभावाविति० ५।२।९     |
| (३१) अपरीक्षिताभ्युपगमा० १।१।३          | (१४९) अनुपलम्भादनुप० २।२।२१       |
| (४०) अविज्ञाततत्त्वैर्धैर्यं का० १।१।४० | (१५०) अनुपलम्भात्मकत्वा० २।२।२२   |
| (४६) अनैकान्तिकः सव्यभि० १।२।५          | (१५१) अस्पृशत्वात् ॥ ५।२।२३       |
| (५३) अविशेषासिहितैर्धैर्यवक्तु० १।२।१३  | (१५६) अध्यापनादप्रतिषेधः २।२।२८   |
| (५८) अविशेषे वा किञ्चित्सा० १।२।१७      | (१५८) अभ्यासात् ॥ २।२।३०          |
| (६५) अव्यवस्थात्मनि व्यव० २।१।४         | (१६०) अन्यदन्यस्मादनन्य० २।२।३२   |
| (१०३) अत्यन्तप्रायैकदेशसा० २।१।४२       | (१६३) अन्नवर्णकारणानुप० २।२।३५    |
| (११९) अभ्युपेत्य कालभेदे० २।१।५८        | (१६७) अस्पृशत्वादप्रति० २।२।३९    |
| (१२०) अनुवादोपपत्तेरु० २।१।५९           | (१८२) अनवस्थापित्वे च० २।२।५४     |
| (१३१) अर्थापत्तिरप्रमाणम० २।२।३         | (१८५) अनियमे नियमा० २।२।५७        |
| (१३२) अनर्थापत्तावर्थापस्य० २।२।४       | (२०९) अवयवनाशेऽप्यवयवव्यु० ३।१।१० |
|   | (२१४) अपरिसंख्यानाद्य० ३।१।१५     |

- ( २२२ ) अवसीयस्कान्तता० ३ । १ । २३  
 ( २३५ ) अनेकद्रव्यसमवाया० ३ । १ । ३६  
 ( २३७ ) अव्यभिचारान्न प्रती० ३ । १ । ३८  
 ( २४१ ) अभिव्यक्ती चाक्षि० ३ । १ । ४२  
 ( २४३ ) अप्राप्यग्रहणं काचा० ३ । १ । ४४  
 ( २४५ ) अमतिघातात्सञ्चि० ३ । १ । ४६  
 ( २४९ ) अमत्यभिज्ञाने च विना० ३ । २ । ५  
 ( २५१ ) अमत्यभिज्ञानञ्च वि० ३ । २ । ७  
 ( २६८ ) अनित्यत्वादुद्बुद्धे० ३ । २ । २५  
 ( ३२० ) अव्यक्तग्रहणमनवस्था० ३ । २ । ४७  
 ( ३३५ ) अलालचक्षुर्नवत्त० ३ । २ । ६२  
 ( ३५० ) अणुश्यामतानित्य० ३ । २ । ७७  
 ( ३६५ ) अभावाद्भावाद्योत्पत्ति० ४ । १ । १४  
 ( ३७३ ) अनिमित्ततो भावोत्प० ४ । १ । २२  
 ( ३७४ ) अनिमित्तनिमित्तत्वा० ४ । १ । २३  
 ( ४१२ ) अधिकाराच्च विधानं० ४ । १ । ६१  
 ( ४१८ ) अणुश्यामतानित्य० ४ । १ । ६७  
 ( ४३१ ) अवयवान्तराभावेऽप्य० ४ । २ । १२  
 ( ४३४ ) अवयववयविमर्श० ४ । २ । १५  
 ( ४३९ ) अन्तर्बहिष् कार्यद्वय० ४ । २ । २०  
 ( ४४१ ) अद्युहाविष्टमविभु० ४ । २ । २२  
 ( ४४४ ) अनवस्थाकारित्वाद० ४ । २ । २५  
 ( ४६१ ) अरण्यगुहापुलिना० ४ । २ । ४२  
 ( ४६२ ) अपवर्गैरप्येवं प्रसङ्गः ॥ ४ । २ । ४३  
 ( ४९० ) अर्थोपत्तिः प्रति० ५ । १ । २१  
 ( ४९१ ) अनुकस्यार्थोपत्तिः० ५ । १ । २२  
 ( ४९९ ) अनुपलम्भात्सकत्वा० ५ । १ । ३०  
 ( ५१८ ) अविशेषोक्त हेतौ प्र० ५ । २ । ६  
 ( ५२३ ) अवयवविपर्यासवच० ५ । २ । ११

- ( ५२७ ) अनुवादे स्वपुनरुक्तं० ५ । २ । १५  
 ( ५२८ ) अर्थोदापन्नस्य स्वशब्दे० ५ । २ । १६  
 ( ५३० ) अविज्ञातज्ञातानम् ॥ ५ । २ । १८  
 ( ५३५ ) अनियहस्याने निय० ५ । २ । २३

## ( आ )

- ( ७ ) आसोपदेशः शब्दः ॥ १ । १ । ७  
 ( ८ ) आत्मशरीरेन्द्रियार्थेषु० १ । १ । ८  
 ( १११ ) आसोपदेशसामर्थ्या० १ । १ । ५०  
 ( १४२ ) आदिनत्वादेन्द्रियक० २ । २ । १४  
 ( १९३ ) आकृतिस्तपेक्ष० २ । २ । ६५  
 ( १९८ ) आकृतिर्जातिलिङ्गाख्या २ । २ । ७७  
 ( २४६ ) आदित्परमनेः स्फटि० ३ । १ । ४७  
 ( २४८ ) आदर्शोद्वयोः प्रसा० ३ । १ । ४९  
 ( २५४ ) आहतत्वादहेतुः ३ । १ । ५५  
 ( ३०५ ) आत्ममेरेणयद्रूढाज्ञा० ३ । २ । ३२  
 ( ३६१ ) आत्मनित्यत्वे प्रेत्यभा० ४ । १ । १०  
 ( ४०२ ) आत्मव्यतिरेकाद् वृ० ४ । १ । ५१  
 ( ४३७ ) आकाशव्यतिरेका० ४ । २ । १८  
 ( ४३८ ) आकाशाऽसर्वगतत्वं वा ४ । २ । १९

## ( इ )

- ( ४ ) इन्द्रियार्थसन्निकर्षो० १ । १ । ४  
 ( १० ) इच्छा द्वेष प्रयत्न सुख० १ । १ । १०  
 ( २११ ) इन्द्रियान्तरविका० ३ । १ । १२  
 ( २५७ ) इन्द्रियार्थे पञ्चत्वात् ३ । १ । ५८  
 ( २९६ ) इन्द्रियैर्मनसः सञ्चि० ३ । २ । २२

## ( ई )

- ( ३७० ) ईश्वरः कारणं सुरुच० ४ । १ । १९

## ( उ )

- ( ३४ ) उदाहरणसाधन्यात् सा० १।१ ३४  
 ( ३८ ) उदाहरणापेक्षस्तथे० १।१।३८  
 ( १०८ ) उपलब्धेरद्विवृत्तित्वात् २।१।४८  
 ( १५७ ) उभयोः पक्षयोरन्य० २।२।२९  
 ( १६४ ) उपलब्धमाने चानुप० २।२।३६  
 ( ३४५ ) उपपन्नश्च तद्वियोगः० ३।२।७२  
 ( ४८५ ) उभयसाधन्यात्प्र० ५।१।१६  
 ( ४८४ ) उभयकारणोपपत्तेरु० ५।१।२५  
 ( ४८५ ) उपपत्तिकारणाभ्य० ५।१।२६  
 ( ५३१ ) उत्तरस्याप्रतिपत्ति० ५।२।१९

## ( ए )

- ( २०८ ) एकविनाशि द्वितीया० ३।१।९  
 ( ३६५ ) एकैकस्यैवोत्तरगुण० ३।१।६६  
 ( ३४४ ) एतेनाऽनियमः प्रत्युक्तः ३।२।७१  
 ( ४३० ) एकस्मिन् श्रुतिना० ४।२।११  
 ( ४९२ ) एकस्यसौपपत्तेरवि० ५।१।२३

## ( ऐ )

- ( ३३३ ) ऐन्द्रियकत्वाद्गुणा० ३।२।५९

## ( ऋ )

- ( ४१० ) ऋणक्षेत्रप्रवृत्त्यनु० ४।१।५९

## ( क )

- ( ५० ) कालात्ययापदिष्टः का० २।१।९  
 ( १०२ ) कृतत्वाकर्तव्यतोपपत्तेः० २।१।४१  
 ( १४६ ) कारणद्वयस्य प्रदे० २।२।१८  
 ( २२९ ) कृष्णसारे सत्युपल० ३।१।३०  
 ( २३६ ) कर्मकारित्वेन्द्रिया० ३।१।३७  
 ( २७५ ) कर्माकाशसाधन्यात् सं० ३।२।१

- ( २८० ) कमवृत्तित्वादयुगपद्व० ३।२।६  
 ( २८८ ) क्षीरविनाशकारणा० ३।२।१४  
 ( २९२ ) क्षिप्तिनाशकारणा० ३।२।१८  
 ( ३।२ ) कुम्भादिष्वनुपल० ३।२।३९  
 ( ३१८ ) कर्मानवस्थापयिह० ३।२।४५  
 ( ३२८ ) केशनखादिष्वनुप० ३।२।५५  
 ( ३६९ ) कमनिर्देशाप्रति० ४।१।१८  
 ( ३९७ ) कालान्तरेणानिष्पत्ति० ४।१।४६  
 ( ४२६ ) कृत्स्नैकदेशावृत्तित्वा० ४।२।७  
 ( ४३२ ) केशसमूहे तैमिगि० ४।२।१३  
 ( ४५९ ) क्षुदादिभिः प्रवर्त्त० ४।२।४०  
 ( ४७४ ) क्षिप्तिताधन्यादुप० ५।१।५  
 ( ४९३ ) क्षिप्तिमानुपपत्तेः क० ५।१।२४  
 ( ४९७ ) कारणान्तरादपि तद्व० ५।१।२८  
 ( ५०७ ) कार्याभ्यस्तथे प्रयत्नाहेतु० ५।१।३८  
 ( ५३२ ) कार्यव्यासङ्गात् कथा० ५।२।२०

## ( ग )

- ( १४ ) गन्धरसरूपस्पर्शशब्दाः० १।१।१४  
 ( १८७ ) गुणान्तरापत्युपपत्तेः० २।२।५९  
 ( २५९ ) गन्धत्वाद्यव्यतिरे० ३।१।६०  
 ( २६३ ) गन्धरसरूपस्पर्श० ३।२।६४  
 ( ४७२ ) गोत्वाद्गोविद्धिवत्त० ५।१।३

## ( घ )

- ( ४७७ ) घटादिनिष्पत्तिदर्श० ५।१।८

## ( च )

- ( ११ ) चेष्टेन्द्रियार्थाग्रयःशरीरम् १।१।११  
 ( ८४ ) चानलिङ्गत्वादात्मनी० २।१।२३  
 ( ११६ ) जातिविशेषे चानियमा० २।१।५५

- ( २१६ ) ज्ञानुक्तानसाधनोपपत्तेः ३।१।१७  
 ( २१७ ) ज्ञानमसवेतात्मप्रदेशः ३।२।२६  
 ( ३०९ ) शस्येच्छाद्वेषमिच्छा ३।२।३६  
 ( ३३३ ) ज्ञानाऽपीगपद्यादिकं मनः ३।२।४०  
 ( ४६६ ) ज्ञानग्रहणाभ्यासस्तः ४।२।४७  
 ( ५०० ) ज्ञानविकल्पानाञ्च ५।१।३१

## ( त )

- ( २२ ) तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्गः १।१।२२  
 ( २६ ) तन्त्राधिकरणाम्युपगमः १।१।२६  
 ( ३५ ) तथा वैधर्म्यात् १।१।३५  
 ( ३७ ) तद्विपर्ययाद्वा विपरीतम् १।१।३७  
 ( ५२ ) तत्त्रिविधं वाक्यं सा १।२।११  
 ( ६१ ) तद्विकल्पाज्जातिनिग्रहः १।२।२०  
 ( ६६ ) तथात्यन्तसंशयस्तद्वर्मे २।१।५  
 ( ७३ ) त्रैकाल्याऽभिष्टेऽप्रतिषेधः २।१।१२  
 ( ७५ ) तत्प्रमाणये वा न सर्वम् २।१।१४  
 ( ७६ ) त्रैकाल्याऽप्रतिषेधश्च २।१।१५  
 ( ७९ ) तद्विनिवृत्तेर्वा प्रमाणम् ३।१।१८  
 ( ८५ ) तदयौगपद्यल्लिङ्गत्वाच्च २।१।२४  
 ( ८६ ) तैश्च/पदेशो ज्ञानविशेषः २।१।२५  
 ( ९९ ) तयोरप्यभावो वर्तनात् २।१।३८  
 ( १०७ ) तथेत्युपसंहारादुपमानम् २।१।४६  
 ( ११७ ) तदप्रमाणायमनृतव्याम् २।१।५६  
 ( १३४ ) तत्प्रमाणये वा नाथोप २।२।६  
 ( १३८ ) तत्सिद्धिरक्षितेष्वहेतुः ॥ २।२।१०  
 ( १४४ ) तत्त्वभाक् योर्नानात्वम् २।२।१६  
 ( १४८ ) तदनुपलब्धेरनुपलब्धः २।२।२०  
 ( १५५ ) तदन्तरालानुपलब्धेर २।२।२७  
 ( १६१ ) तदभावे नास्त्यनन्यताम् २।२।३३

- ( १७७ ) तद्विकाराणां सुवर्णभा २।२।४८  
 ( १८८ ) ते विमलवन्ताः पदम् ॥ २।२।६०  
 ( १८९ ) तदर्थे व्यक्त्याकृतिताम् २।२।६१  
 ( २०२ ) तद्व्यवस्थानादेवात्मम् ३।१।३  
 ( २०४ ) तदभावः सात्मकप्रदा ३।१।५  
 ( २१३ ) तदात्मगुणसद्भावादम् ३।१।१४  
 ( २५२ ) तदनुपलब्धेरहेतुः ३।१।३३  
 ( २५१ ) त्वगव्यतिरेकात् ॥ ३।१।५२  
 ( २५३ ) त्वगव्यविशेषेण धूम् ३।१।५४  
 ( २७० ) तद्व्यवस्थानन्तम् ३।१।७१  
 ( २७२ ) तेनैव तस्याऽग्रहणाच्च ३।१।७३  
 ( २७४ ) तदुपलब्धिपरितरेतरम् ३।१।७५  
 ( २९५ ) तदात्मगुणत्वेऽपि तुल्यम् ३।२।२१  
 ( ३१० ) तल्लिङ्गत्वादिच्छाद्वे ३।२।३७  
 ( ३२९ ) त्वकपर्यन्तत्वाच्छरीरम् ३।२।५६  
 ( ३४१ ) तथाहारस्य ३।२।६८  
 ( ३४६ ) तदद्वैतकारित्वमिति ३।२।७३  
 ( ३५३ ) तथा दोषाः ॥ ४।१।२  
 ( ३५४ ) तत्त्रैाशयं रागद्वेषम् ४।१।३  
 ( ३५७ ) तेषां मोहः पापीयाज्जा ४।१।६  
 ( ३७२ ) तत्कारितत्वादहेतुः ४।१।२१  
 ( ३७८ ) तदनित्यत्वमनेदी ४।१।२७  
 ( ३८२ ) तल्लक्षणवरीषादम् ४।१।३१  
 ( ४०५ ) तत्तन्मन्त्रात्कलनिष्पत्तम् ४।१।५४  
 ( ४२२ ) तन्निमित्तन्तत्त्वव्यव्यम् ४।२।३  
 ( ४२४ ) तदसंशयः पूर्वहेतुम् ४।२।५  
 ( ४२७ ) तेषु चावृत्तेरव्यवस्थाः ४।२।८  
 ( ४४७ ) तदाश्रयत्वात्पृथग् ४।२।२८  
 ( ४५६ ) तत्त्वप्रधानमिदाच्च ४।२।३७  
 ( ४६४ ) तदभावश्चापवर्गः ॥ ४।२।४५

- ( ४६५ ) तदर्थं यमनिधमभ्यास ४।२।४६  
 ( ४६७ ) तं शिष्यगुणमत्रस्त ४।२।४८  
 ( ४६९ ) तस्याध्ययमायसरस्त ४।२।४९  
 ( ४७२ ) तथा सायादुत्पन्नस्य ५।१।१३  
 ( ४७७ ) त्रैकाल्यामिद्वैतोरहेतु ५।१।१८  
 ( ४८८ ) तदनुपलब्धेऽनुपलब्ध ५।१।२९

## ( द )

- ( २ ) दुःखजन्मप्रवृत्तिदोष १।१।२  
 ( ८३ ) दिग्देशकालाकाशोपपत्त्ये ॥ २।१।२२  
 ( १७३ ) द्रव्यविकारधैपम्यवद् २।२।४५  
 ( २०० ) दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थ ३।१।१  
 ( २१० ) दृष्टान्तविरोधादप्रति ३।१।११  
 ( २३४ ) द्रव्यगुणधर्मभेदाद्योप ३।१।३५  
 ( २४९ ) दृष्टानुमितानां नियो ३।१।५०  
 ( ३२३ ) द्रव्ये स्वगुणपरगुणो ३।२।५०  
 ( ४०९ ) दुःखविकल्पेस्तुष्टानि ४।१।५८  
 ( ४२० ) दोषनिमित्तानां तत्त्व ४।१।१९  
 ( ४२१ ) दोषनिमित्तंरूपादयो ४।२।२  
 ( ४७८ ) दृष्टान्तस्य कारणाजनप ५।१।९  
 ( ५०३ ) दृष्टान्ते च साध्यमाचन ५।१।३४

## ( ध )

- ( ५५ ) धर्मविकल्पनिर्देशार्थसद् १।२।१४  
 ( ९४ ) धारणाकर्षणोपपत्त्ये ॥ ३।१।३३  
 ( ५३ ) न तदर्थान्तरभावात् ॥ १।२।१६  
 ( ८० ) न प्रदीपप्रकाशदत्त २।१।१९  
 ( ८२ ) नात्ममनसोः सत्ति २।१।२१  
 ( ८८ ) नार्थविशेषप्राथम्यात् २।१।२७  
 ( ९० ) न प्रत्यक्षेण यावत्ता २।१।२९  
 ( ९१ ) न नैकदेशोपलब्धिपर २।१।३०

- ( ९७ ) नैकदेशत्राससादृश्ये २।१।३६  
 ( १०० ) नातीतानागतयोरिति २।१।३९

## ( न )

- ( १०६ ) नाप्रत्यक्षे शक्ये प्रमा २।१।४५  
 ( ११५ ) न मानयित्वाकृत २।१।४४  
 ( ११८ ) न धर्मकर्तृ साधन २।१।४७  
 ( १२६ ) नानुवादपुनरुक्तयो २।१।६५  
 ( १२८ ) न चतुष्टयमैतिह्यार्था २।२।१  
 ( १३५ ) नाज्ञाधर्मानाययं प्रमेया २।२।७  
 ( १३९ ) न लक्षणान्वयितापेक्ष २।२।११  
 ( १४३ ) न पटाज्ञावसानान्य २।२।१५  
 ( १५२ ) न कर्मानित्यत्वात् ॥ २।२।२४  
 ( १५३ ) नाणुनित्यत्वात् ॥ २।२।२५  
 ( १५९ ) नान्यत्वेऽप्यभ्यासस्यो २।२।३२  
 ( १७१ ) न्यूनमसाधिकोपपत्ते २।२।४३  
 ( १७२ ) नास्तुत्यप्रकृतीनां द्वि २।२।४४  
 ( १७४ ) न विकारधर्मानुपपत्तेः ॥ २।२।४६  
 ( १८० ) नित्यत्वे विकाराद २।२।५२  
 ( १८२ ) नित्यानामतीन्द्रिय २।२।५३  
 ( १८६ ) नियमानियमधिरौघा २।२।५८  
 ( १९१ ) न तदनवस्थानात् ॥ २।२।६३  
 ( १९५ ) नाकृतित्यक्त्यपेक्षत्वा २।२।६७  
 ( २०१ ) न शिष्यव्यवस्थानात् ३।१।२  
 ( २०५ ) न, कार्याश्रयकर्तृव्यात् ३।१।६  
 ( २०७ ) नैकस्मिन्नानास्थि ३।१।८  
 ( २१२ ) न, स्मृतैः स्मर्तव्य ३।१।१३  
 ( २१५ ) नात्मप्रतिपत्तिहेतूनां ३।१।१६  
 ( २१७ ) नियमस्य निरनुत्तानः ३।१।१८  
 ( २२० ) नोपलब्धीतवर्षाकाल ३।१।२१



(२२३) नाभ्यत्र प्रवृत्त्यभावात् ३।१।२४  
 (२२६) न सकलपनिमित्तत्वात् ३।१।२७  
 (२३३) नानुमीयमानप्रत्यय ३।१।३४  
 (२३६) न, रात्राद्यप्यनुपलब्धेः ३।१।४०  
 (२४२) नक्तद्युरनयनरश्मिदत्त ३।१।४३  
 (२४४) न, कुठ्यान्तरिक्षानु ३।१।४५  
 (२४७) नेतरैतरथमप्रसङ्गात् ३।१।४८  
 (२५२) नेन्द्रियान्तराद्यनुपपत्तिः ३।१।५३  
 (२५५) न, युगपदपानुपलब्धेः ३।१।५६  
 (२५८) न, तदर्थेवहुत्वात् ३।१।५९  
 (२६१) न, बहुलक्षणार्थि ३।१।६२  
 (२६४) न, सर्वगुणानुपलब्धेः ३।१।६५  
 (२६८) न पार्थिव्याप्ययोः प्रत्यय ३।१।६९  
 (२७३) न, शब्दगुणोपलब्धेः ३।१।७४  
 (२७८) न युगपदग्रहणात् ३।२।४  
 (२८२) न, गत्यभावात् ३।२।८  
 (२८४) न, हेत्वभावात् ३।२।१०  
 (२८६) नियमहेत्वभावाद् ३।२।१२  
 (२८७) नोत्पत्तिविनाशकात् ३।२।१३  
 (२९०) न पयसः परिणामत् ३।२।१६  
 (२९३) नेन्द्रियार्थयोस्तद्वि ३।२।१९  
 (२९६) नोत्पत्तिकारणाजन्यत्वं ३।२।२३  
 (३००) नास्तः शरीरवृत्तिः ३।२।२७  
 (३०३) न, तदाद्युपलब्धत्वात् ३।२।३०  
 (३०४) न, स्मरणकालादिति ३।२।३१  
 (३१३) नियमानियमौ तु तद्वि ३।२।४०  
 (३२५) न पाकगुणान्तरो ३।२।५२  
 (३३१) न, रूपादीनामितरेतरत्वं ३।२।५८  
 (३३४) न, युगपदनैकक्रियो ३।२।६१  
 (३३९) न, साध्यसमत्वात् ३।२।६६

(३४०) नोत्पत्तिनिमित्तत्वात् ३।२।६७  
 (३४७) न, करणाकारणयोरारम्भ ३।२।७४  
 (३४९) नित्यत्वप्रसङ्गश्च प्रा ३।२।७६  
 (३५२) नास्त्यभावागमप्रसङ्गात् ३।२।७८  
 (३५५) नैकप्रत्ययनीकभावात् ३।२।८१  
 (३५९) न, दीपलक्षणाद्योपात्त ३।२।८५  
 (३६०) निमित्तनैमित्तिकोप ३।२।८६  
 (३६३) न, घटादघटानिष्पत्तेः ३।२।८९  
 (३६७) नातीतानागतयो ३।२।९६  
 (३७८) न, विमष्टेभ्योऽनिष्पत्तौ ३।२।१०७  
 (३७९) न, पुरुषकर्माभावे ३।२।१०८  
 (३८५) निमित्तादनिमित्तयो ३।२।११४  
 (३८७) नादित्यतानित्यत्वात् ३।२।११६  
 (३९९) नित्यस्याप्रत्ययान्तत्वं ३।२।१२८  
 (४०१) नोत्पत्तिविनाशकात् ३।२।१३०  
 (४०३) नोत्पत्तितत्कारणोप ३।२।१३२  
 (४०४) न, व्यपस्थानुपपत्तेः ३।२।१३३  
 (४०६) नानेकलक्षणैरेकभा ३।२।१३५  
 (४०९) न, स्वभावविद्वेर्भा ३।२।१३८  
 (४१०) न, स्वभावविद्विर्भा ३।२।१३९  
 (४१३) न, कारणावयवभा ३।२।१४२  
 (४१४) निरवयवत्वाद्देशे ३।२।१४३  
 (४१६) न सद्यःकालान्तरोपपत्तौ ३।२।१४५  
 (४१९) नास्मिन्न सन्न सदसत्त्वं ३।२।१४८  
 (४२०) न पुत्रपशुस्त्रीपरिच्छद ३।२।१५३  
 (४२१) न, सुखस्यान्तराल ३।२।१५६  
 (४२५) न प्रवृत्तिः प्रतिसन्धा ३।२।१६४  
 (४२६) न ह्येवमुत्पत्तेः स्वा ३।२।१६५  
 (४२९) न, संकल्पनिमित्त ३।२।१६८  
 (४२९) न चावयव्यवयवाः ३।२।१७०

(१३५) न, प्रत्ययानुपपत्तिः ५। २। १६  
 (४५८) नार्थविशेषमात्रत्वं त् ४। २। ३८  
 (४६३) न, निरपेक्षप्रत्ययत्वं ५। २। ४४  
 (४८८) न, हेतुतः साध्यनिष्ठे ५। १। १८  
 (४८९) निर्विघ्नकारणाभावे ५। १। २७  
 (५०५) नित्यमनित्यभावः ५। १। ३५  
 (५३४) निप्रवृत्त्यानमाप्त्या ५। २। २२

## ( प )

( १ ) प्रमाणप्रमेयसंग्रहप्रयोगः १। १। १  
 ( ३ ) प्रत्यक्षानुमानोपपत्तिः १। १। ३  
 ( ६ ) प्रसिद्धमाधर्म्यात् साध्यः १। १। ६  
 ( १२ ) पृथिव्यापस्तेजोवायुः १। १। १२  
 ( १७ ) प्रवृत्तिप्राग्बुद्धिशरीरात् १। १। १७  
 ( १८ ) प्रवर्तनालक्षणा दोषाः १। १। १८  
 ( १९ ) पुनरुत्पत्तिः प्रत्येकायः १। १। १९  
 ( २० ) प्रवृत्तिदोषप्रतिषेधः १। १। २०  
 ( ३२ ) प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपः १। १। ३२  
 ( ४१ ) प्रमाणतर्कवाधनोपः १। २। १  
 ( ६९ ) प्रत्यक्षादीनामप्रामाण्यं २। १। ६९  
 ( ७७ ) पूर्व हि प्रमाणमिदं नैव २। १। ७७  
 ( ७९ ) पश्चात्सिद्धी न प्रमा २। १। ७९  
 ( ७७ ) प्रमेयता च तुलाप्रा २। १। ७७  
 ( ७८ ) प्रमाणतः सिद्धेः प्रमा २। १। ७८  
 ( ८१ ) प्रत्यक्षलक्षणानुपपत्तिः २। १। ८१  
 \* प्रत्यक्षनिमित्तः २। १। (२५)  
 ( ८९ ) प्रत्यक्षानुमानमेकदेशः २। १। ८९  
 ( १०४ ) प्रसिद्धमाधर्म्यादुपपत्तिः २। १। १०४  
 ( १०५ ) प्रत्यक्षेनाप्रत्यक्षसिद्धेः २। १। १०५

( ११२ ) प्रमाणतोऽनुपपत्तिः २। १। ५१  
 ( ११३ ) पू णप्रदाहप्राप्तनानुप २। १। ५२  
 ( १३३ ) प्रतिषेधः प्रामाण्यं चानि २। १। ५३  
 ( १४३ ) प्रागनुपपत्तेर्भाषोपः २। २। १२  
 ( १४७ ) प्रागुच्चारणादनुपपत्तिः २। २। १८  
 ( १६५ ) परिणामित्तप्रसङ्गे २। २। ३७  
 ( १७७ ) प्रकृतियिवृद्धी विकारः २। २। ४२  
 ( १८४ ) प्रकृत्यनियमादुपपत्तिः २। २। ५६  
 ( २१८ ) पूर्वाभ्यस्तस्यत्यनुप ३। १। १८  
 ( २१९ ) पश्चादिषु प्रमेयसंसी ३। १। २०  
 ( २२१ ) प्रत्याहाराभ्यावक्रान्तिः ३। १। २२  
 ( २२७ ) पार्थिवं गुणान्तरोपः ३। १। २८  
 ( २६९ ) पूर्वपूर्वगुणोत्कर्षात् ३। १। ७०  
 ( ३०७ ) प्रणिधानलिङ्गादि ३। २। ३४  
 ( ३०८ ) प्रातिषत्तु प्रणिधानं ३। २। ३५  
 ( ३११ ) परश्वादिपञ्चरत्ननि ३। २। ३८  
 ( ३१५ ) पारशीपञ्चमोक्तहेतू ३। २। ४२  
 ( ३१७ ) प्रणिधाननिवन्धाभ्या ३। २। ४४  
 ( ३२२ ) प्रदीपार्थिः नन्तत्यः ३। २। ४८  
 ( ३२६ ) प्रसिद्धनिष्ठसिद्धेः प्रा ३। २। ५३  
 ( ३३७ ) पूर्वकृतफलानुपपत्तिः ३। २। ६४  
 ( ३४२ ) प्रसी चानियमात् ३। २। ६९  
 ( ३५२ ) प्रवृत्तिर्यथोक्ता ४। १। १  
 ( ३५८ ) प्राप्तस्तर्हि निमित्तनैव ४। १। ७  
 ( ३९८ ) प्राङ्निपत्तेर्वृत्तफलव ४। १। ४७  
 ( ४०० ) प्रागुत्पत्तेरुत्पत्तिर्भवे ४। १। ४८  
 ( ४०३ ) प्रीतेरात्माश्रयत्वात् ४। १। ५२  
 ( ४११ ) प्रधानशब्दानुपपत्तेर्गण ४। १। ६०  
 ( ४१७ ) प्रागुत्पत्तेरभावात् ४। १। ६६

- ( ४२८ ) पृथक् चावयवेभ्योऽवृत्तेऽ ४।२।९  
 ( ४३६ ) परं वा जुटेः ॥ ४।२।१७  
 ( ४४८ ) प्रमाणतश्चाऽर्थप्रतिपत्तेः ॥ २।२।९  
 ( ४४९ ) प्रमाणात्तुपपत्त्युपपत्तिः ४।२।३०  
 ( ४६० ) पूर्वकृतफलानुबन्धः ४।२।४१  
 ( ४६८ ) प्रतिपक्षहीनमपि वा ४।२।४९  
 ( ४७६ ) प्राप्य साध्यमप्राप्य वा ४।१।१७  
 ( ४७९ ) प्रदीपादानप्रसङ्ग निवृत्त ४।१।१०  
 ( ४८० ) प्रतिदूष्टान्तहेतुत्वे च ० ४।१।११  
 ( ४८१ ) प्रागुत्पत्तेः कारणाभाः ४।१।१२  
 ( ४८६ ) प्रतिपक्षात् प्रकरणं ४।१।१७  
 ( ४८९ ) प्रतिषेधानुपपत्तेः प्रति ४।१।२०  
 ( ४९५ ) प्रतिषेधे नित्यमनित्य ० ४।१।३६  
 ( ५०६ ) प्रयत्नकार्यानेकत्वात् ४।१।३७  
 ( ५०८ ) प्रतिषेधेऽपि समानो ४।१।३९  
 ( ५१० ) प्रतिषेधविप्रतिषेधे प्रति ४।१।४१  
 ( ५११ ) प्रतिषेधसदोषमभ्यु ४।१।४२  
 ( ५१३ ) प्रतिज्ञाहानिः प्रतिज्ञा ४।२।१  
 ( ५१४ ) प्रतिदूष्टान्तचर्माभ्यनु ४।२।२  
 ( ५१५ ) प्रतिज्ञातायेतिप्रतिषेधे ४।२।३  
 ( ५१६ ) प्रतिज्ञाहृतलोर्विरोधः प्र ४।२।४  
 ( ५१७ ) पक्षप्रतिषेधे प्रतिज्ञा ४।२।५  
 ( ५१९ ) प्रकृतादुपादानप्रतिषेध ४।२।७  
 ( ५२१ ) परिषत्प्रतिज्ञादिस्थां ४।२।९  
 ( ५२२ ) पीर्वापर्यायोयोगाद ४।२।१०

## ( ब )

- ( १५ ) बुद्धिरूपलब्धिज्ञानं १।१।१५  
 ( २१ ) बाधनालक्षणं दुःखमिति १।१।२१  
 ( २४० ) बाध्यप्रमाणानुग्रहा ३।१।४१

- ( ३१९ ) बुद्ध्यवस्थानं तत्प्रत्यय ३।२।४६  
 ( ४०१ ) बुद्धेर्निष्ठानु तदपत् ४।१।५०  
 ( ४८८ ) बाधनाऽनिवृत्तेर्वैद ४।१।५७  
 ( ४४५ ) बुद्ध्य विवेचनात् ४।२।२६  
 ( ४५ ) बुद्धेश्वरं निमित्तसद्भा ४।२।३६

## ( भ )

- ( २६२ ) भूतगुणविशेषोपल ३।१।६३  
 ( ३३८ ) भूतेभ्यो भूतुपादानं ३।२।६५

## ( म )

- ( १२८ ) मन्त्रायुर्वेदप्रामाण्यं २।१।६७  
 ( २३० ) महदणुग्रहणात् ॥ ३।१।३१  
 ( २३८ ) मध्याह्ने नोल्काप्र ३।१।३९  
 ( ३४८ ) मनः कर्मेनिमित्तत्वाच्च ३।२।७५  
 ( ४४२ ) मूर्तिर्न गच्छ संख्यानो ४।२।२३  
 ( ४५१ ) मायागन्धर्वनगः सूय ४।२।३२  
 ( ४५५ ) निचयोपलब्धिचिन्ता ४।२।३५

## ( य )

- ( १६ ) युगपच्छानात्तत्पत्तिर्मेन १।१।१६  
 ( २४ ) यमर्थमधिकृत्य प्रवर्तते १।१।२४  
 ( ३० ) यत्तिष्ठद्वाव्यप्रकरणं १।१।३०  
 ( ४३ ) यथोक्तेऽपपक्षलज्जा १।२।२  
 ( ४८ ) यस्मात्प्रकरणचिन्ता १।२।७  
 ( ६७ ) यथोक्ताध्यवसायादेव २।१।६  
 ( ६८ ) यत्र संशयस्तत्रैवमुत्तरो २।१।७  
 ( ७२ ) युगपत्तिष्ठती प्रत्यर्थनिय २।१।११  
 ( १९० ) या शब्दसमूहत्याग २।२।६२  
 ( २९४ ) युगपच्छेयानुपगच्छेच्च ३।२।२०  
 ( ३१४ ) यथोक्तेहेतुत्वात्पारत ३।२।४१

- ( ३२४ ) यावच्छरीरज्ञावि० ३।२।५१  
( ३३६ ) यथोक्तहेतुत्वाच्चाणु ॥ ३।२।६३

## ( र )

- ( ९६ ) रोषोपघातसादृश्ये० २।१।३५  
( २३१ ) रश्म्यर्थेनक्षिकर्पेवि० ३।१।३२

## ( ल )

- ( २५ ) लौकिकपरीक्षकाणां० १।१।२५  
( १३६ ) लक्षितेष्टलक्षणल० २।२।८  
( २८८ ) लिङ्गतो ग्रहणान्जानु० ३।२।१५  
( ३८७ ) लक्षणव्यवस्थानादे० ४।१।३६

## ( ज )

- ( ४१ ) विमृश्यपक्षप्रतिपक्षा० १।१।४१  
( ५१ ) वचनविघातोर्ध्वविक० १।२।१०  
( ५६ ) वाक्कुलमेवोपचारकल० १।२।१५  
( ६० ) विप्रतिपक्षिप्रतिपक्षि० १।२।१०  
( ६१ ) विप्रतिपक्ष्यव्यवस्था० २।१।२  
( ६४ ) विप्रतिपक्षी च संप्र० २।१।३  
( ८७ ) व्याहृतत्वादहेतुः ॥ २।१।२६  
( ९८ ) वर्तमानाज्ञावः पत० २।१।३७  
( १०१ ) वर्तमानाज्ञावे सर्वा० २।१।४०  
( १२१ ) वाक्यविभागस्य चार्थ० २।१।६०  
( १२२ ) विध्यर्थवादानुदाद्वयव० २।१।६१  
( १२३ ) विधिर्विधायकः ॥ २।१।६२  
( १२५ ) विधिविहितस्यानु० २।१।६४  
( १४१ ) विमर्शहेतुबलयोगे च० २।२।१३  
( १६२ ) विनाशकारणानुपलब्धेः० २।२।३४  
( १६६ ) विनाशकारणानुप० २।२।३८  
( १६८ ) विनाशक्यन्तरीयपक्षे० २।२।४०

- ( १६९ ) विकारादेशोपदेशा० २।२।४१  
( १७५ ) विकारप्राप्तानामुप० २।२।४७  
( १७८ ) वर्णत्वाज्यतिरेका० २।२।४०  
( १८३ ) विकारधर्मित्ये नित्य० २।२।४५  
( १८४ ) व्यक्त्याकृतियुक्तं० २।२।६६  
( १८६ ) व्यक्त्याकृतित्वात्तय० २।२।६८  
( १८७ ) व्यक्तिर्गुणविशेषात्त० २।२।६९  
( २३४ ) वीतरानजनसादृश्यं० ३।१।२५  
( २५६ ) विप्रतिपक्षश्च नत्वमे० ३।१।५७  
( २६० ) विषयत्वाज्यतिरेका० ३।१।६१  
( २६७ ) विष्टं ह्यपरं परेण ३।१।६८  
( २७६ ) विषयप्रत्यभिज्ञानात् ३।२।२  
( २८१ ) व्यूहान्तराद् व्यूहा० ३।२।१७  
( २८७ ) विनाशकारणानुपल० ३।२।२४  
( ३०६ ) व्यापकमनसः पाद० ३।२।३३  
( ३५६ ) व्यभिचारादहेतुः ४।१।५  
( ३६२ ) व्यक्ताद्व्यक्तानां प्र० ४।१।११  
( ३६४ ) व्यक्ताद् घटनिष्पत्तेर० ४।१।१३  
( ३६६ ) व्याघातादप्रयोगः ॥ ४।१।१५  
( ३८१ ) व्याहृतत्वाद्व्युक्तम् ॥ ४।१।४०  
( ४०६ ) विविधवाचनायोगाद० ४।१।५५  
( ४२३ ) विद्याज्जिज्ञासुर्विद्या० ४।२।४  
( ४२५ ) कृत्यनुपपत्तेरपि तर्हि० ४।२।६  
( ४४६ ) व्याहृतत्वादहेतुः ॥ ४।२।२७  
( ५२० ) वर्णकमनिर्द्देश्य वस्तिर० ५।२।८  
( ५२८ ) विज्ञातस्य परिषदा जि० ५।२।१७

## ( श )

- ( १०८ ) शब्दोद्गुमानस्यैक्यानु० २।१।४७  
( ११४ ) शब्दार्थव्यवस्थानाद० २।१।५३

- (१२७) शीघ्रतरगमनोपदेश २ । १ । ६६  
 (१३०) शब्द ऐतिह्यान्तर्यामिणः २ । २  
 (१३३) शरीरदाहे पातकाभावात् ३ । १ । ४  
 (१२८) श्रुतिप्रामाण्याच्च ॥ ३ । १ । ६८  
 (३२७) शरीरव्यापित्वात् ॥ ३ । २ । ५४  
 (३३०) शरीरगुणवैधर्म्यात् ॥ ३ । २ । ५७  
 (३३३) शरीरोत्पत्तिनिमित्त ३ । २ । ७०  
 (५२६) शब्दार्थयोः पुनर्वचनं ५ । २ । १४

## ( स )

- ( ८ ) सद्धिविधो दृष्टादृष्टार्थत्वात् १ । १ । ८  
 (२३) समानानेकधर्मापपत्तेः १ । १ । २३  
 (२७) सर्वतन्त्रप्रतितन्त्राधि १ । १ । २७  
 (२८) सर्वतन्त्राविरुद्धतन्त्रे १ । १ । २८  
 (२९) समानतन्त्रसिद्धः परतन्त्रात् १ । १ । २९  
 (३३) साध्यनिर्देशः प्रतिज्ञा १ । १ । ३३  
 (३६) साध्यसाधर्म्यात् लक्ष्मे १ । १ । ३६  
 (६४) स प्रतिपक्षस्थापनाहीनो १ । २ । ३  
 (४५) स व्यञ्जितारविरुद्धप्रक १ । २ । ४  
 (४७) सिद्धान्तसम्पुपेत्य तद्धि १ । २ । ६  
 (४९) साध्याऽविशिष्टः साध्य १ । २ । ८  
 (५४) सम्प्रवर्तोऽर्थस्यातिसाना १ । २ । ३३  
 (५९) साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यय १ । २ । ५८  
 (६२) समानानेकधर्माध्यय २ । १ । १  
 (७४) सर्वप्रमाणप्रतिवेद्याच्च २ । १ । १३  
 \* सुसंख्यासम्पन्नसां २ । १ । २६  
 (९२) साध्यत्वादव्ययविनि २ । १ । ३१  
 (९३) सर्वोऽग्रहणमव्ययसिद्धेः २ । १ । ३२  
 (९५) सेनावेनवद् ग्रहणनिति २ । १ । ३४  
 (११०) सस्कन्धाच्च २ । १ । ४९

- (१२४) स्तुतिनिन्दन परकृतिः ० २ । १ । ६३  
 (१४३) सन्तानानुमानविशेषणात् २ । २ । ७  
 (१५४) सम्प्रदानात् ॥ २ । २ । २६  
 (१७६) सुवर्णादीनां पुनरापत्तेः ० २ । २ । ४८  
 (१७९) सामान्यवर्तो धर्मयोगो २ । २ । ५१  
 (१९२) महत्करणस्यानतादर्थ्य ० २ । २ । ६४  
 (१९९) समानप्रसङ्गात्मिकाजातिः २ । २ । ७१  
 (२०६) सव्यदृष्ट्येतरेण प्रत्याप्त ३ । १ । ७  
 (२२५) सगुणद्रव्योत्पत्तिवत्तदु ३ । १ । २६  
 (२५०) स्थानान्यन्त्वे नानात्वा ३ । १ । ५१  
 (२६६) संसर्गाच्चानेकगुणग्रह ३ । १ । ६७  
 (२७१) सगुणानानिन्द्रियसाधात् ३ । १ । ७२  
 (२७७) साध्यसमत्वादहेतुः ॥ ३ । २ । ३  
 (२८३) स्फटिकाऽन्यत्वाभिमान ३ । २ । ९  
 (२८५) स्फटिरेऽन्यपरापरीत्पत्तेः ३ । २ । ११  
 (३०१) साध्यत्वादहेतुः ॥ ३ । २ । २८  
 (३०२) समतः शरीरधारणो ३ । २ । २९  
 (३१६) स्मरणान्तरात्मनोज्ञ ३ । २ । ४३  
 (३७३) सर्वमनित्यमुत्पत्ति ४ । १ । २५  
 (३८०) सर्वं नित्यं पञ्चसू ४ । १ । २९  
 (३८५) सर्वं पृथग्भावलक्षण ४ । १ । ३४  
 (३८८) सर्वमज्ञातो सावेष्टव ४ । १ । ३७  
 (३९२) संख्यैकान्ताऽसिद्धः ४ । १ । ४१  
 (३९५) सद्यः कालान्तरे च फल ४ । १ । ४४  
 (४१३) समारोपणादात्मन्यप्रति ४ । १ । ६२  
 (४१४) सुषुप्तस्य स्वप्नादर्शने ४ । १ । ६३  
 (४३३) स्वविषयानतिक्रमेण ४ । २ । १४  
 (४४०) सर्वसंयोगशब्दविसर्गाच्च ४ । २ । २१  
 (४४३) संयोगोपपत्तेश्च ४ । २ । २४

(४५०) स्वप्नविषयान्निमानवदयं० ४।२।३१  
 (४५३) स्मृतिमङ्गलमवच्च स्वप्न० ४।२।३४  
 (४५५) ममाधिष्ठितोपाध्यानात् ४।२।३८  
 (४५७) साधर्म्यवैधर्म्यात्कर्मा० ५।१।१  
 (४५९) साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामु० ५।१।२  
 (४६३) साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मविरु० ५।१।४  
 (४७५) साध्या तदेषाच्च दृष्टान्तो० ५।१।६  
 (४८३) सानान्यदृष्टान्तयोरेन्द्रि० ५।१।१४  
 (४८४) साधर्म्यात्संशये न संशयः ५।१।१५  
 (५०१) साधर्म्यात्तुल्यधर्मोपपत्तेः० ५।१।३२  
 (५०२) साधर्म्यादभिद्वेः प्रतिषेधः ५।१।३३

५०८) सर्वत्रैव ॥ ५।१।४०  
 (५१२) स्वप्नकालक्षणापेक्षोपपत्त्यु० ५।१।४३  
 (५१४) स्वप्नक्षयाय ऋपुपगना० ५।२।२१  
 (५३६) निद्वान्तसम्भुपेत्यानियः ५।२।२४

( ह )

(४८) हेत्वपदेशात्प्रतिज्ञायाः० १।१।३९  
 (३२१) हेतूपादानात्प्रतिषेद्धः ३।२।४८  
 (४५२) हेत्वभावादसिद्धिः ४।२।३३  
 (५२४) हीनमन्यतमेनाप्य० ५।२।१२  
 (५२५) हेतूदाहरणाधिकमधिकं० ५।२।१३  
 (५३७) हेत्वाभावाच्च यथोक्ताः ५।२।२५

### देखने योग्य पुस्तक

मनुस्मृतिभाषानुवाद ( चतुर्थ खार ) मनु के भाषानुवाद की धर्म जिज्ञासुओं को जितनी अधिक आवश्यकता है, उसे जिज्ञासु ही जानते हैं। और सम्प्रति मनु पर अनेक संस्करण टीका और भाषा टीकानों के होते हुए भी एक ऐसे अनुवाद की आवश्यकता थी जो सुगम हो, अल्प मूल्य का हो, संक्षिप्त और मूल का आशय भले प्रकार दिखलाने वाला हो, जिस के अर्थों में संवातानी और पक्षपात न हो। इस पर भी यह जाना जा सके कि कितने और कौन से श्लोक श्लोकों ने पश्चात् मिला दिये हैं। यह एक ऐसा कठिन काम है कि जैसे वृक्ष में मिले पानी का पृथक् करना। इसी लिये हमने ऊपर लिखे गुणों से युक्त यह टीका काया है और जो श्लोक हनारी समझ में पीछे से औरों ने मिला दिये हैं, उन को ठीक उसी स्थान पर छोटे अक्षरों में उपस्थित रखवा है और " चिह्न उन के ऊपर कर दिया है और संक्षेप से उन के प्रसिद्ध मानने के हेतु दिखलाते हुए उन के अर्थ में कुछ हस्त-क्षेप न करके अपनी नम्रति ( ) चिह्न के भीतर लिख दी है, जिस से जिन सज्जनों को उन २ श्लोकों के प्रसिद्ध मानने के हेतु पर्याप्त (काफी) प्रतीत हों, वे अट्ठा करें और जिन की दृष्टि में अप्राप्त हों, वे न मानें। क्योंकि हम सम्मति निश्चिन्त वा सर्वज्ञ नहीं और न मनुष्य सर्वज्ञ हो सकता है। इसी से अपनी

को सर्वोपरि मान कर पुस्तक में से ये श्लोक निकाल नहीं दिये हैं । जहाँ तक बना छान चीन बहुत की है । कितने ही ऐसे झाकों का भी पता लगता है, जो अब मूल में से निकल गये हैं, प्राचीन काल में ये वा अभी सब पुस्तकों में नहीं मिल पाये । हमने उन को जो [ ] कोष्ठ में रक्खा है । जिन श्लोकों को स्वामी जी ने अपने ग्रन्थों में माना है, उन को हमने प्रसिद्ध नहीं माना । मुम्बई के एक पुस्तक के, जिन में मेधातिथि, सर्वज्ञनारायण, कुल्लू, राघवानन्द, नन्दन और रामचन्द्र इन परिश्रमी और प्रसिद्ध टीकाकारों की टीकाओं के अतिरिक्त १-बङ्गाल ऐम्पिरेटिक सोसाइटी । २-उज्जैन की सोरठी बाबा रामभाऊ । ३-उज्जैन के आठबले नाना साहब । ४-७ मुम्बई हनुमानप्रसाद प्रयाग । ५-खण्डवा के राघवहादुर खेरबल्लात्मज यासुदेव शर्मा । ६-१० निरज के महाबल याननसह । ११-पीतेश्वर के रामचन्द्र । १२-१४ पूना के ज्योतिषी जलधन्तराव । १५-अहमदाबाद के सेठ देवराज । १६-शम्भु महादेव क्षेत्र के जावड़े जलधन्तराव । १७-बङ्गाल ऐसि० के मूल पुस्तक । १८-आर्चैलिमये के गोविन्द के पु० । १९-छयठन के मूल पुस्तक । २०-कलिकाता राजधानी के छपे । २१-निरज के धामन सह की राघवानन्दी टीका । २२-झड़ीदे के बाबूदेव । २३-जयपुर के लक्ष्मीनाथ शास्त्री के (राघ०) । २४-नदराव के दीवान बहादुर रघुनाथ राव । २५-पूने के गणेश ज्योतिर्विद् । २६-पूना के गोखले सह नारायण । २७-जयपुर के लक्ष्मीनाथ शास्त्री के मूल-भाषा । २८-सर्वज्ञना० टीका । २९-३० आर्चैलिमये के गोविन्द की राघ० टीका; इन ३० प्राचीन पुस्तकों का संग्रह किया है; पाठान्तर, पाठाक्षिप, श्लोकाक्षिप आदि को देख भाँल कर यथासम्भव अपनी सम्मति लिखने में सावधानी की है और अब तक जो कुछ विचार किया उस से " चिह्नयुक्तप्रति अध्याय क्रम से ३४ । ४ । १६७ । २० । ४१ । ०० । ३ । १८ । ४९ । २२ । ४ सब ३८२ श्लोक प्रसिद्ध जान पड़े हैं । परन्तु अभी कई विचारणीय भी हैं । आया है कि सज्जन इस ग्रन्थ से प्रसन्न होंगे । मूल्य १), सगिल्द १) तथा पूना के छपे ग्रन्थकार के चिह्नयुक्त सप्तम कागज़ (१॥), सगिल्द १॥)

न्यायदर्शन भाषानुवाद प्रियपाठक । आर्योवर्त्त के सृषण ऋषिमुनियों ने अपने दीर्घकालीन तप और अनुभव के द्वारा पवित्र देववाणी में जिन २ महाहँरतों का सङ्गठन किया था यद्यपि वे अभी तक उस देववाणी की गम्भीर गूहा में यथाक्रम और यथास्थान रखे हुये हैं तथापि ऐसे अनुष्ठानों के अ- (११०) सम्बन्ध विचार का दीपक और परिश्रम का कुशल हाथ में लेकर उन

को वहाँ से निकालें, सर्वसाधारण जन जन की देदीप्यमान ज्योति से वञ्चित हैं। वस सर्वसाधारण तक जन रत्नों का प्रकाश पहुंचाने के लिये ही हमने यह शुभारम्भ किया है। समय के प्रभाव से आज कुछ हेतुवाद की चर्चा बहुत बढ़ गई और बढ़ती जाती है, इस लिये सब से प्रथम हमने महामुनि गौतमकृत "न्यायदर्शन" का, जो आन्वीक्षिकी=तर्कविद्या के ही नाम से प्रसिद्ध है, सरल हिन्दी भाषानुवाद और व्याख्या करके विद्यार्थिक पाठकों की सेवा में समर्पित किया है। इस में प्रथम सूत्र का सरलार्थ, पुनः व्याख्यान अनुसार ही प्रायः उस का व्याख्यान किया गया है। आशा है कि इस अनुवाद के द्वारा सूत्रकार और भाष्यकार का आशय समझने में पाठकों को बहुत कुछ सहायता मिलेगी। मूल्य ॥२॥ सजिल्द ॥३॥

योगदर्शन भाषानुवाद—इस में भी प्रथम सूत्र, फिर उस का सरल संक्षिप्त अनुवाद और फिर उदाहरणादिपूर्वक व्याख्यान है। इस व्याख्यान में ६।१ प्राचीन और नवीन भाष्यादि को देख कर, पाठान्तरादि का निश्चय करके कहीं कहीं संदेहों का समाधान भी करके यथामति व्यासभाष्य और भोजवृत्ति आदि के बहुत उत्तम अंशों का ग्रहण करके योगदर्शन का तथैव समझाने का यत्न किया गया है और अकारादि क्रम से सब सूत्रों का सूची-पत्र भी लगाया है जिस से सूत्र ढूँढ़ने में बड़ी सुगमता है ॥ मूल्य ॥ सजिल्द ॥—)

संस्कृतभाषा प्रथम, द्वितीय, तृतीय, और चतुर्थ पुस्तक बिना गुरु के संस्कृत व्याकरण का सामान्यबोध कराने, संस्कृत जोड़ने, लिखने, अनुवाद (तर्जुमा) सिखलाने वाली संस्कृत भाषा प्रथम पुस्तक १० बार में ३३००० पुस्तक रुपये। द्वितीय २०००० पुस्तक रुपये। तृतीय १३००० रुपया। चतुर्थ १००० रुपया है। मूल्य प्रथम पुस्तक ॥ द्वितीय ८००० रुपया ॥ तृतीय ५००० रुपया ॥ चतुर्थ ३००० रुपया ॥ चारों का ॥२॥ सजिल्द ॥३॥

काशिक संस्कृत (पृष्ठ ६) व्याख्यान—यह वही व्याख्यान है जो ता० २१।१२।०५ को काशी में आर्यसमाज के मण्डप में अनुमान ५००० श्रीताओं के सामने तुलसीराम स्वामी ने दिया था। यह काशी के पण्डितों के सामने प्रस्तुत करने की एक मास पूर्व से सविशेष शोषा और निर्णीत किया था। यह विवाह की अवस्था पर है। इस में प्रौढ प्रसाधों से रज-स्वला होने पश्चात् कन्या का विवाह करना सिद्ध किया गया है। मूल्य ८००० रुपया ॥



इवेताद्वतरोपनिषद्भाष्य-( सु० रा० स्वामी ) का प्रायः टीकाकार लोग मूल के पदों का अर्थ अपनी व्याख्या में भिन्न देते हैं, जिन से उस पद का कितना अर्थ है यह जानना कठिन हो जाता है । इस छिपे हुए भाष्य में यह कम रक्खा है कि १-मूल, २ पदच्छेद और उन के साथ ही प्रथमा, द्वितीया आदि विभक्ति के अङ्क, क्रियापद का क्रि० अवयव का अ० इत्यादि मङ्केत हैं ३-अन्वितपदार्थ, इस में मूल के पद कोष्ठ में रख कर उन का पदार्थ, समास, उपत्ययादि, किमी विलक्षण पद की व्याकरणादि से निरुक्ति भी है । ४ विशेष व्याख्यान, भाषार्थ, यदि वह नान्य वेद का है तो उस का पता और वेद में तथा उपनिषद् में पाठभेद है तो क्या है ? और ऐसे मन्त्र पर मूल में उदात्तादि स्वर भी छाप दिये गये हैं ५-इतना संस्कृत में करके फिर भाषा में-उत्थानिका, ६-भाषा में पद २ का प्रायः एक शब्द ही में सरल अर्थ । ७-भाषा में विशेष व्याख्यान । ८-भाषार्थ । ९-अन्य टीकाओं के कहीं २ खंघासानी के दोष, ( यही संस्कृत में भी ) । १०-अपने अर्थ की विशेषता । ११-भाषा में भी यदि वह उपनिषद्भाष्य वेद में भी आया हो तो उस का पता, पाठभेद इत्यादि अत्युत्तम रीति से वर्णित है, तब पर भी मुख्य केवल ॥) कागज़ की जिल्द का ॥

तुलसीराम स्वामी के ४ व्याख्यान १-वैदिकदेवपूजा, २-ईश्वर और उस की प्राप्ति, ३-भुक्ति और पुनर्जन्म ४-जनस्ते पर व्याख्यान ॥

समयाऽभावादि कारणों से जो बातें मौखिक व्याख्यानों में छूट जाती थीं वे भी इन में बढ़ाई गई हैं । बड़े प्रभावशाली ढङ्ग पर सब विषयों का वर्णन किया गया है ॥ अब तृतीय बार चारों एकत्र छपे हैं ॥ मूल्य ।) पृथक् २ नहीं मिलते । चारों १ पुस्तक में हैं ॥

पिण्डपितृयज्ञ ( ५ वां व्याख्यान ) इस में निरुक्तादि वेदपर्यन्त ग्रन्थों से प्रथम यम और पितरों का अर्थ भीतिक स्वरूप बतलाया गया है कि ये वायुभेद हैं, फिर यजुर्वेद संहिता, शतपथ ब्राह्मण, कात्यायन श्रौत-सूत्र और भीमांशुदर्शन के पिण्डपितृयज्ञ का पूरा प्रकरण परस्पर सङ्गति लगाकर दिखलाया है और सिद्ध किया है कि इन सब आर्यग्रन्थों का तात्पर्य पितृयज्ञ वा आहु विषय में अतक पितृविषयक नहीं है । मूल्य ।)

पता-तुलसीराम स्वामी स्वामी प्रेस-मेरठ

## न्यायदर्शन भाषानुवाद

१-प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्ताऽवयव-  
तर्कनिर्णयवादजल्पवितण्डाहेत्वाभासच्छलजाति  
निग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानाब्धिः श्रेयसाधिगमः ॥ १ ॥

प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति और निग्रहस्थान; इन सोलह १६ पदार्थों के तत्त्वज्ञान से मोक्ष होता है ॥

इन १६ पदार्थों के निर्देश आप ही शास्त्रकार ने आगे लिखे हैं। देखो १६ सूत्र ३, ८, २३, २४, २५, २६, ३२, ४७, ४९, ४२, ४३, ४४, ४५, ५१, ५८ और ६० इन में क्रम से १६ पदार्थों के निर्देश हैं ॥ १ ॥

क्या तत्त्वज्ञान के अनन्तर अर्थात् ज्यों ही तत्त्वज्ञान हुआ और मोक्ष है ? नहीं तो फिर तत्त्वज्ञान से क्रम से क्या २ होता है ?

२-दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिध्याज्ञानानामुत्तरो-  
त्तरापाये तदनन्तरापायादपवर्गः ॥ २ ॥

दुःख, प्रवृत्ति और दोष के अर्थ क्रम से आगे सूत्र २१, १७ और १८ में आये हैं। जन्म=देह धारण है। जन्म के उत्तरोत्तर नाश होने पर जैसे कि-तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञान का नाश होता है, उस से दोषों का अभाव, दोषा-भाव से प्रवृत्ति की निवृत्ति, उस से जन्म का दूर होना, उस के न होने से सब दुःखों का नाश; उस दुःख का अत्यन्त नाश ही मोक्ष है ॥

जब तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञान दूर हुआ तब दोष नष्ट होते हैं। दोषों के नाश से प्रवृत्ति नहीं होती और प्रवृत्ति के रुकजाने से जन्म नहीं होता। उस सब दुःखों के अत्यन्त अभाव को ही अपवर्ग, निःश्रेयस और मोक्ष कहते हैं ॥ २ ॥

## ३-प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि ॥ ३ ॥

प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द ये ( चार ) प्रमाण हैं ॥ ३ ॥  
इन के लक्षण ग्रन्थकार ने आगे ही किये हैं कि-

## ४-इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यम- व्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम् ॥ ४ ॥

इन्द्रिय और अर्थ के संयोग से जो ज्ञान होता है उसे प्रत्यक्ष कहते हैं,  
जिन का नाश न रख सकें, जो अटल यथार्थ और निश्चयरूप हो ॥

## ५-अथ तत्पूर्वकं त्रिविधमनुमानं

पूर्ववच्छेषवत् सामान्यतोद्घट्टञ्च ॥ ५ ॥

( साध्य साधन के संबन्ध देखने से जो ज्ञान होता है उसे अनुमान कहते हैं, अनुमान से जो सिद्ध होता है उसे साध्य और जिसके द्वारा साध्य ज्ञाना जाय उसे साधन कहते हैं । इन्हीं को लिङ्गी और लिङ्ग भी कहते हैं जैसे धूम को जहाँ २ देखा वहाँ २ अग्नि को भी देखने से ज्ञात हुआ कि धूम बिना अग्नि के नहीं रहता । इसी ज्ञान को व्याप्ति ज्ञान कहते हैं, व्यापक-अधिकरण में व्याप्य का नियम से रहना व्याप्ति है । अधिक देश में जो रहे वह व्यापक, जैसे जहाँ धूम रहता है वहाँ अग्नि अवश्य रहता है और जहाँ धूम नहीं रहता वहाँ भी अग्नि रहता है । जैसे तपाये हुए लोह के गोले में अग्नि रहता है पर धूम नहीं; इस लिये अग्नि व्यापक और धूम व्याप्य है क्योंकि अग्नि के अभाव में धूम नहीं रहता । अल्प देश में रहने से व्याप्य कहाता है । फिर कहीं केवल धूम के देखने से अग्नि का ज्ञान होता है, इसी को अनुमान कहते हैं । यहाँ अग्नि साध्य और धूम को साधन समझना चाहिये ) अब प्रत्यक्षपूर्वक अनुमान तीन प्रकार का है-१ पूर्ववत् २ शेषवत् और ३ सामान्यतोद्घट्ट ॥

जहाँ कारण से कार्य का अनुमान होता है, उसे "पूर्ववत्" कहते हैं । जैसे वादलों के उठने से होने वाली वर्षा का अनुमान । क्योंकि वादलों का होना वर्षा का कारण और वर्षा कार्य है । इस से उलटे अर्थात् कार्य से कारण के अनुमान को "शेषवत्" कहते हैं । जैसे नदी के बढ़ाव से प्रथम हुई वृष्टि का अनुमान । नदी का बढ़ना वर्षा का कार्य है । अन्यत्र बार २ देखने से अप्रत्यक्ष दूसरे के अनुमान को "सामान्यतोद्घट्ट" कहते हैं । जैसे कोई पदार्थ बिना किया के एक स्थान से दूसरे स्थान पर जा नहीं सकता । यह कई बार देखने से सिद्ध हो गया ।

फिर देवदत्त को एक स्थान छोड़ कर दूसरे स्थान में देखकर उस की गति का अनुमान करना इस को "सामान्यतोद्घट" कहते हैं ॥ ५ ॥

**६-प्रसिद्धसाधर्म्यात् साध्यसाधनमुपमानम् ॥ ६ ॥**

प्रसिद्ध पदार्थ के सादृश्य से साध्य के साधने को उपमान कहते हैं । ( जैसे किसी मनुष्य को नील गाय शब्द का अर्थ ज्ञात न था, उस ने किसी से सुन लिया कि जैसी गाय होती है वैसा ही नील गाय होता है । फिर कभी वन में नीलगाय देख पड़ा, उसे देखते ही "गाय के सदृश नीलगाय होता है" इस बात का स्मरण होते ही उस को नीलगाय नाम और यह गौ के सदृश देह उस का अर्थ है । यह ज्ञान उत्पन्न होता है । संज्ञा और उस के अर्थ के सम्बन्ध का ज्ञान होता उपमान प्रमाण का फल है ) ॥ ६ ॥

**७-आप्तोपदेशः शब्दः ॥ ७ ॥**

आप्त के उपदेश को शब्द कहते हैं ।

( अर्थ के साक्षात्कार करने वाले का नाम आप्त है ) ॥ ७ ॥

**८-स द्विविधोद्घाट्टार्थत्वात् ॥ ८ ॥**

वह शब्द प्रमाण दो प्रकार का है-एक दृष्टार्थ, दूसरा अदृष्टार्थ । ( जिस शब्द का अर्थ इस लोक में देख पड़े वह दृष्टार्थ और जिस का अर्थ प्रत्यक्ष से प्रतीत न हो, जैसे-ईश्वर इत्यादि में, वह अदृष्टार्थ है ) ॥ ८ ॥

प्रमाणों का विभाग पूरा हुआ, अब प्रमेयों का विभाग लिखते हैं कि:-

**९-अऽस्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोष-**

**प्रेत्यभावफलदुःखाऽपवर्गास्तु प्रमेयम् ॥ ९ ॥**

आत्मा, शरीर, इन्द्रिय, अर्थ, बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव, फल, दुःख और अपवर्ग ये १२ प्रमेय हैं ॥ ९ ॥ आत्मा आदि के लक्षण क्रम से कहते हैं-आत्मा प्रत्यक्ष देख नहीं पड़ता तो क्या केवल प्रामाणिक लोगों के कहने मात्र से जाना जाता है ? नहीं अनुमान से भी आत्मा का ज्ञान होता है । इसी का उपपादन अगले सूत्र से करते हैं कि-

**१०-इच्छा द्वेष प्रयत्न सुख दुःख ज्ञानान्यात्मनोलिङ्गम् ॥ १० ॥**

इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख और ज्ञान; आत्मा के लिङ्ग (साधक) हैं । ( जिस वस्तु से सम्बन्ध से आत्मा सुख पाता है उस वस्तु को देखकर लेने

की इच्छा करता है। यह इच्छा अनेक पदार्थों के देखने वाले किसी एक द्रष्टा को दर्शन से होती है, इस लिये आत्मा की साधक है। अनेक अर्थों का अनुभव करने वाला कीर्त्त एक है। जिस अर्थ के संयोग से दुःख पाता है उस से द्वेष करता है, जो वस्तु सुख का साधन है उसे देखने का प्रयत्न करता है। यह अनेक अर्थों के एक द्रष्टा के विना नहीं हो सकता। सुख और दुःख के स्मरण से यह चक्षुः के साधन को ग्रहण करता है। सुख और दुःख को पाता है। जानने की इच्छा करता हुआ विचारता है कि यह क्या वस्तु है, फिर विचार से जान लेता है कि यह अमुक वस्तु है। यह ज्ञान आत्मा का लिङ्ग है ॥ १० ॥

**११-चेष्टेन्द्रियार्थाश्रयः शरीरम् ॥ ११ ॥**

क्रिया, इन्द्रियें और अर्थ; इन के आश्रय को शरीर कहते हैं ॥ ११ ॥

**१२-प्राणरसनचक्षुस्त्वक्श्रोत्राणीन्द्रियाणि भूतेभ्यः ॥ १२ ॥**

नासिका, रसना, चक्षु, त्वचा और कर्ण; ये ५ इन्द्रियें पञ्चभूतों से उत्पन्न हुई हैं ॥ १२ ॥

**१३-पृथिव्यापस्तेजोवायुराकाशमिति भूतानि ॥ १३ ॥**

पृथिवी, जल, अग्नि, वायु और आकाश; ये भूत कहाते हैं ( और ये ही इन्द्रियों के कारण हैं ) ॥ १३ ॥

**१४-गन्धरसरूपस्पर्शशब्दाः पृथिव्यादिगुणास्तदर्थः ॥ १४ ॥**

गन्ध, रस, रूप, स्पर्श और शब्द; ये पांच पृथिवी आदि पञ्चभूतों के गुण और नासिका आदि इन्द्रियों के विषय हैं ॥ १४ ॥

**१५-बुद्धिरुपलब्धिर्ज्ञानमित्यनर्थान्तरम् ॥ १५ ॥**

बुद्धि, उपलब्धि, ज्ञान; ये समानार्थक ( पर्याय- ) शब्द हैं ॥ १५ ॥

**१६-युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसोलिङ्गम् ॥ १६ ॥**

(प्राण आदि इन्द्रियों का, गन्धादि अपने २ विषयों के साथ सम्बन्ध रहते भी एक ही समय अनेक ज्ञान उत्पन्न नहीं होते, इस से अनुमान होता है कि उस २ इन्द्रिय का कोई दूसरा सहकारी कारण है, जिस के संयोग से ज्ञान होता है और जिस के संयोग न रहने से ज्ञान नहीं होता। इसी का नाम मन है, मन के संयोग की अपेक्षा न करके केवल इन्द्रियों और विषयों के संयोग ही को ज्ञान का कारण मानें तो एक सङ्ग अनेक ज्ञान चाहियें और यह अनुभव के विरुद्ध है इस लिये ) एक साथ अनेक ज्ञान उत्पन्न न होना मन की पहचान है ॥ १६ ॥

१७-प्रवृत्तिर्वाग्युद्धिशरीरारम्भ इति ॥ १७ ॥

बाणी, बुद्धि और शरीर में काम करने को प्रवृत्ति कहते हैं ॥ १७ ॥

१८-प्रवर्तनालक्षणा दोषाः ॥ १८ ॥

प्रवृत्ति के कारण दोष हैं। (राग द्वेष और मोह को दोष कहते हैं। यही तीनों जीव की प्रवृत्ति कराते हैं) ॥ १८ ॥

१९-पुनरुत्पत्तिः प्रेत्यभावः ॥ १९ ॥

मरकर फिर जन्म लेने को "प्रेत्यभाव" कहते हैं ॥ १९ ॥

२०-प्रवृत्तिदोषजनितोऽर्थः फलम् ॥ २० ॥

प्रवृत्ति (देखो वृत्ति १७, १८) और दोषों से उत्पन्न अर्थ को "फल" कहते हैं ॥ २० ॥

२१-बाधनालक्षणं दुःखमिति ॥ २१ ॥

बाधना (पीड़ा) से पहचाना (जो प्रतिकूल जान पड़े) दुःख है ॥ २१ ॥

२२-तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्गः ॥ २२ ॥

उपदुःख से अत्यन्त (बिल्कुल) विमुक्ति का नाम अपवर्ग (मोक्ष) है ॥ २२ ॥  
अब संशय का लक्षण करते हैं-

२३-समानानेकधर्मोपपत्तेर्विप्रतिपत्तेरुपलब्ध्यनुपलब्ध्य-

व्यवस्थातश्च विशेषापेक्षो विमर्शः संशयः ॥ २३ ॥

१-(दूर से सूखा वृक्ष देख कर उस में स्थाणु और पुरुष के जंजाई और मोटापन समान धर्म देखता हुआ पहिले जो विशेष धर्म देखे ये अर्थात् पुरुष में हाथ पांव और ठूठे वृक्ष में घोंसला आदि चन को जानने की इच्छा करना कि यह क्या वस्तु है, स्थाणु है वा पुरुष ? इन में से एक का भी निश्चय नहीं कर सकना इस अनिश्चयरूप ज्ञान को संशय कहते हैं ॥

२-विप्रतिपत्ति अर्थात् परस्परविरोधी पदार्थों के सहभाव देखने से भी संशय होता है। जैसे-एक कहता है कि आत्मा है, दूसरा कहता है कि नहीं। सत्ता और असत्ता एकत्र रह नहीं सकती और दो में से एक का निश्चय कराने वाला कोई हेतु मिलता नहीं, वहां तरब का निश्चय न होना संशय है ॥

३-उपलब्धि की अव्यवस्था से भी संशय होता है। जैसे सत्यजल तालाब आदि में और असत्यजल किरणों में। ऐसे ही-

४-अनुपलब्धि की अव्यवस्था से भी संदेह होता है। पहिले उदाहरण में तुल्य अनेक धर्म ज्ञेय वस्तु में हैं, और उपलब्धि अनुपलब्धि ये जानने वाले में हैं, इतनी १। २ से ३। ४ में विशेषता है ॥ २३ ॥

२४-अमर्थमधिकृत्य प्रवर्तते तत् प्रयोजनम् ॥ २४ ॥

जिस अर्थ को पाने योग्य वा त्यागने योग्य निश्चय करके प्राप्ति वा त्याग का उपाय करें उस (अर्थ) को "प्रयोजन" कहते हैं ॥ २४ ॥

२५-लौकिकपरीक्षकाणां यस्मिन्नर्थे बुद्धिसाम्यं स दृष्टान्तः ॥ २५ ॥

लौकिक (साधारण लोग जो शास्त्र नहीं पढ़े) और परीक्षक (जो प्रमाणाँ से अर्थ की परीक्षा कर सकें) इन दोनों के ज्ञान की समता (जिस वस्तु को लौकिक जैसा समझते हों, परीक्षक भी उस को वैसा ही जानते हों इस) का नाम दृष्टान्त है ॥ २५ ॥

२६-तन्त्राधिकरणाभ्युपगमसंस्थितिः सिद्धान्तः ॥ २६ ॥

तन्त्र (शास्त्र) के अर्थ की संस्थिति, निर्णय किये अर्थ को सिद्धान्त कहते हैं ॥ २६ ॥

२७-सर्वतन्त्रप्रतितन्त्राधिकरणाभ्युप-  
गमसंस्थित्यर्थान्तरभावात् ॥ २७ ॥

वह सिद्धान्त चार प्रकार का है-सर्वतन्त्र १, प्रतितन्त्र २, अधिकरण ३ और अभ्युपगम सिद्धान्त ४ में अर्थांतर होने से ॥ २७ ॥

२८-सर्वतन्त्राविरुद्धस्तन्त्रेऽधिकृतोऽर्थः सर्वतन्त्रसिद्धान्तः ॥ २८ ॥

सब तन्त्रों (ग्रन्थों) से अविरुद्ध किसी एक तन्त्र में स्वीकार किये गये अर्थ को "सर्वतन्त्रसिद्धान्त" कहते हैं। (जिस को सब शास्त्रकार मानें) ॥ २८ ॥

२९-समानतन्त्रसिद्धः परतन्त्रासिद्धः प्रतितन्त्रसिद्धान्तः ॥ २९ ॥

एक तन्त्र में सिद्ध और दूसरे में असिद्ध को "प्रतितन्त्र सिद्धान्त" कहते हैं। (अपने अपने तन्त्र का सिद्धान्त) ॥ २९ ॥

३०-यत्सिद्धावन्यप्रकरणसिद्धिः सोऽधिकरणसिद्धान्तः ॥ ३० ॥

जिस के सिद्ध होने से अन्य अर्थ भी (नियम से) सिद्ध हों (अर्थात् उस अर्थ की सिद्धि बिना अन्य अर्थ सिद्ध न हो सकें,) उसे "अधिकरण सिद्धान्त" कहते हैं। (जैसे-देह और इन्द्रियों से भिन्न कोई जानने वाला है, देखने छूने से एक अर्थ को ज्ञान होने से। यहाँ इन्द्रियों का अनेकपत्त, उस के विषयों का निषेध

होना, इन्द्रियां ज्ञाता के ज्ञान की साधक हैं, इत्यादि विषयों की सिद्धि आप हो जाती है। क्योंकि उन के जाने बिना उक्त अर्थ का सम्भव नहीं) ॥ ३२ ॥

३१-अपरीक्षिताभ्युपगमात्तद्विशेषपरीक्षणमभ्युपगमसिद्धान्तः ३१

परीक्षा के बिना किसी वस्तु के अङ्गीकार करने से उस वस्तु की विशेष परीक्षा करने को "अभ्युपगमसिद्धान्त" कहते हैं। (जैसे मान लिया कि शब्द द्रव्य है, परन्तु वह नित्य है वा अनित्य। यह विशेष परीक्षा हुई। यह सिद्धान्त अपनी बुद्धि की अधिकता और दूसरे की बुद्धि का अनादर करने के लिये कान में आता है अर्थात् तुम्हारे असत्य कहने को साग कर भी तुम्हारा पक्ष नहीं बनता, यह) ॥ ३१ ॥

३२-प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनान्यवयवाः ॥ ३२ ॥

प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन; ये पांच (वाद् के) अवयव (भाग) कहते हैं। जिन में से:-

३३-साध्यनिर्देशः प्रतिज्ञा ॥ ३३ ॥

साध्य के कथन को "प्रतिज्ञा" कहते हैं। जैसे-घट अनित्य है ॥ ३३ ॥

३४-उदाहरणसाधर्म्यात् साध्यसाधनं हेतुः ॥ ३४ ॥

उदाहरण के साधर्म्य (तुल्यता) से साध्य के साधने को "हेतु" कहते हैं। (जैसे उत्पत्तिधर्मवान् होने से। जो उत्पत्तिधर्मवान् है अर्थात् जो वस्तु उत्पन्न होता है वह अनित्य देखा गया है) ॥ ३४ ॥ हेतु का लक्षण और भी है कि:-

३५-तथा वैधर्म्यात् ॥ ३५ ॥

उदाहरण के वैधर्म्य से भी साध्य के साधने को हेतु कहते हैं। (जैसे-घट अनित्य है, उत्पत्ति धर्मवान् होने से। जो उत्पत्ति धर्मवान् नहीं, वह नित्य है। जैसे आरमा-यहां उदाहरण के विरोधी धर्म से घट का अनित्यत्व सिद्ध किया है) ॥ ३५ ॥

३६-साध्यसाधर्म्यात् तदुर्मभावी दृष्टान्त उदाहरणम् ॥ ३६ ॥

साध्य के साथ समानता से, साध्य का धर्म जिस में हो, ऐसे दृष्टान्त को "उदाहरण" कहते हैं। (जैसे-जो उत्पन्न होता है वह उत्पत्तिधर्मवान् कहाता, और उत्पन्न होने के पीछे मृष्ट भी हो जाता है। इस लिये अनित्य हुआ। इस प्रकार उत्पत्तिधर्म वाला घट साधन और अनित्यत्व साध्य हुआ। जिन धर्मों का साध्यसाधनभाव एक वस्तु में निश्चित पाया जाता है, उसको



दृष्टान्त में देख, घट में भी अनुमान करना कि घट उत्पत्ति वाला है, इस निमित्त अनित्य है। पट की भाँति यहाँ पट दृष्टान्त है) ॥ ३६ ॥

### ३७-तद्विपर्ययाद्वा विपरीतम् ॥ ३७ ॥

अथवा नाथ्य के विपर्यय में विपरीत (उलटा) उदाहरण होता है। (जैसे:- घट अनित्य है, उत्पत्तिधर्मवान् होने से। जो उत्पत्तिधर्मवान् नहीं है वह नित्य देखा गया है। जैसे आकाशादि। यहाँ दृष्टान्त में उत्पत्तिधर्म के अभाव से नित्यत्व देखकर घट में विपरीत अनुमान किया जाता है। क्योंकि घट में उत्पत्तिधर्म है, उस का अभाव नहीं, इस लिये अनित्य है) ॥ ३७ ॥

### ३८-उदाहरणोपेक्षस्तथेत्युपसंहारो न तथेति वा साध्यस्योपनयः

उदाहरणाधीन "तथा" अथवा "न तथा" इस रूप से नाथ्य के उपसंहार को उपनय कहते हैं। (उदाहरण दो प्रकार के होते हैं, इस लिये उपनय भी दो प्रकार के हुये। जैसे-पट भादि पदार्थ उत्पत्ति वाले होने से अनित्य देखे गये हैं वैसे घट भी उत्पत्तिमान् है। यह घट के उत्पत्तिधर्मवत्त्व का उपसंहार हुआ। साध्य के विरुद्ध उदाहरण में आत्मादि पदार्थ उत्पत्तिमान् न होने से नित्य हैं और घट ती उत्पत्तिधर्म वाला है। यह अनुत्पत्तिधर्म के निषेध से उत्पत्तिधर्मवत्त्व का उपसंहार हुआ। अर्थात् जहाँ साधर्म्य का दृष्टान्त होगा वहाँ "तथा" ऐसा उपनय होगा। और जहाँ वैधर्म्य का दृष्टान्त होगा वहाँ "न तथा" का) ॥ ३८ ॥

### ३९-हेत्वपदेशात् प्रतिज्ञायाः पुनर्वचनं निगमनम् ॥ ३९ ॥

(इस लिये उत्पत्तिधर्मवान् होने से घट अनित्य है। इसे निगमन कहते हैं) प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण और उपनय; ये जिस में एकत्र समर्थन किये जाय, उस को निगमन कहते हैं। सुगमता के लिये पूर्वोक्त सब अवयव फिर से दिखलाये जाते हैं। घट अनित्य है, यह प्रतिज्ञा। उत्पत्तिधर्मवान् होने से, यह हेतु। उत्पत्तिधर्मवान् पटादि द्रव्य अनित्य देखने में आते हैं, यह उदाहरण। ऐसा ही घट भी उत्पत्तिधर्मवान् है, इस को उपनय कहते हैं। इस लिये उत्पत्तिधर्मवान् होने से घट अनित्य सिद्ध हुआ, इसका नाम निगमन है ॥

### ४०-अविज्ञाततत्त्वैर्यकारणोपपत्तितस्तत्त्वज्ञानार्थमूहस्तर्कः ४०

नहीं जाना है तब जिस का, ऐसे अर्थ में हेतु की उपपत्ति से तत्त्वज्ञान के लिये किये हुये विचार को तर्क कहते हैं। (जिस वस्तु का तब ज्ञात नहीं,

४१-विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थाऽवधारणं निर्णयः ॥ ४१ ॥

इति प्रथमाध्याये प्रथममान्हिकम् ॥ १ ॥

साधन और निषेध से विचार करके अर्थ को निश्चय को "निर्णय" कहते हैं ॥

साधन और निषेध के कथन पक्ष प्रतिपक्ष कहाते हैं । उन में से एक की निवृत्ति होने से दूसरे की स्थिति अवश्य हो जायगी, जिस की स्थिति होगी उस का निश्चय होगा, इसी को " निर्णय " कहते हैं ॥

अथ द्वितीयमान्हिकम्

वाद, जल्प और वितण्डा; ये तीन प्रकार की कथा होती हैं; उन में से वाद का लक्षण यह है कि:-

४२-प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताऽविरुद्धः

पञ्चावयवोपपन्नः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहीवादः ॥ १ ॥

( एक में परस्परविरोधी दो धर्म=पक्ष प्रतिपक्ष कहाते हैं । जैसे-एक कहता है कि आत्मा है, दूसरा कहता है कि नहीं ) । पक्ष और प्रतिपक्ष को अङ्गीकार को वाद कहते हैं । उस की प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भ, सिद्धान्ता-विरुद्ध और पञ्चावयवोपपन्न; ये तीन विशेषण हैं । जिस में अपने पक्ष का प्रमाण स्थापन और प्रतिपक्ष का तर्क से निषेध हो, सिद्धान्त का विरोधी न हो और पांच अवयवों से पुक्त हो, उसे वाद कहते हैं ( प्रतिष्ठा हेतु इत्यादि ५ अवयव लक्षणसहित पूर्व ही लिखे गये हैं ) ॥

४३ यथोक्तोपपन्नश्छलजातिनिग्रहस्यानसाधनोपालम्भो जल्पः २

सक्त लक्षणयुक्त, छल जाति और निग्रहस्यान से साधन और निषेध जिस में किये जायं, उस को " जल्प " कहते हैं । अपरंत वाद और जल्प में इतना ही भेद है कि वाद में छल जाति से साधन वा निषेध नहीं किये जाते पर जल्प में ये काम आते हैं ॥ छल जाति और निग्रहस्यान के लक्षण कम से आगे लिखे जायेंगे ॥

४४-स प्रतिपक्षस्थापनाहीनो वितण्डा ॥ ३ ॥

जिस में प्रतिपक्ष का स्थापन न हो, ऐसे जल्प को वितण्डा कहते हैं ॥

४५-सव्यभिचारविरुद्धप्रकरणसमसाध्यसमा-

ऽतीतकाला हेत्वाभासाः ॥ ४ ॥

हेतु से दीख पड़ें परन्तु वस्तुतः हेतु के लक्षणों से रहित हों उन को हेतुवाभास कहते हैं। सव्यभिचार, विरुद्ध, प्रकरणसम, साध्यसम, और अतीत-काल; ये पांच हेतुवाभास हैं ॥ आगे इन पांचों के लक्षण क्रम में लिखते हैं कि:-

### ४६-अनैकान्तिकः सव्यभिचारः ॥ ५ ॥

अव्यवस्था को व्यभिचार कहते हैं, अनैकान्तिक व्यभिचारमहित को सव्यभिचार हेतु कहते हैं। जैसे-किसी ने कहा कि शब्द नित्य है, स्पर्शवान् न होने से, स्पर्शवाला घट अनित्य देखा जाता है, वैसा शब्द स्पर्श वाला नहीं, इस लिये शब्द नित्य है। यहां दृष्टान्त में स्पर्शवस्त्व और अनित्यत्व रूप धर्म साध्यसाधनभूत नहीं हैं। क्योंकि परमाणु स्पर्शवान् हैं पर अनित्य नहीं प्रत्युत नित्य हैं; ऐसे ही यदि कहें कि जो स्पर्शवान् नहीं, यह नित्य है। जैसे आत्मा; तो यह भी नहीं कह सकते क्योंकि बुद्धि स्पर्श वाली नहीं, पर नित्य नहीं है किन्तु अनित्य है। इस प्रकार दोनों दृष्टान्तों में व्यभिचार जाने से स्पर्शवस्त्व न होना हेतु सव्यभिचार हुआ। एक अन्त में रहने वाले को ऐकान्तिक कहते हैं, इस से विपरीत को अनैकान्तिक जानना चाहिये ॥

### ४७-सिद्धान्तमभ्युपेत्य तद्विरोधी विरुद्धः ॥ ६ ॥

जिस सिद्धान्त को मान कर प्रवृत्त हो, उसी सिद्धान्त के विरोधी हेतु को "विरुद्ध" कहते हैं ॥

### ४८-यस्मात्प्रकरणचिन्ता स निर्णयार्थ-

#### मपदिष्टः प्रकरणसमः ॥ ७ ॥

विचार के आश्रय अनिश्चित पक्ष और प्रतिपक्ष को प्रकल्प कहते हैं, उस की चिन्ता संदेह से छेकर निर्णय तक गिन कारण की गई, वही निर्णय के लिये काम में लाया जावे तो दोनों पक्षों की समता से प्रकरण से जाने नहीं बढ़ता, इस लिये "प्रकरणसम" हुआ। जैसे किसी ने कहा कि शब्द अनित्य है, नित्य धर्म के ज्ञान न होने से, यह हेतु प्रकरणसम है, इन से दो पक्षों में से किसी एक पक्ष का निर्णय नहीं हो सकता। क्योंकि जो शब्द में नित्यत्व धर्म का ग्रहण होता तो प्रकरण ही नहीं बनता अथवा अनित्यत्व धर्म का ज्ञान शब्द में होता तो भी प्रकरण सिद्ध न होता अर्थात् जो दो धर्मों में से एक का भी ज्ञान होता तो शब्द अनित्य है कि नित्य? यह विचार ही क्यों प्रवृत्त होता ॥

४६-साध्याऽविशिष्टः साध्यत्वात् साध्यसमः ॥ ८ ॥

हेतु भी स्वयं साध्य होने से, साध्य को अविशेष (समान) होने के कारण साध्यसम हेतुवाक्य कहा जाता है। जैसे छाया द्रव्य है, यह साध्य है, गति वाली होने से, यह हेतु है, साधने की योग्य होने से यह हेतु साध्य से विशेष नहीं इस लिये साध्य के सम हुआ क्योंकि छाया में जैसे द्रव्यत्व साध्य है, वैसे ही गति भी साध्य है ॥

५०-कालात्ययापदिष्टः कालातीतः ॥ ९ ॥

जिस अर्थ का वर्णन समय बूझकर किया गया हो उसे कालातीत कहते हैं ॥

५१-वचनविघातोऽर्थविकल्पोपपत्त्या छलम् ॥ १० ॥

अर्थ बदलने से वचन का विघात करना छल कहा जाता है ॥

५२-तत्प्रविधं वाक्छलं सामान्यच्छलमुपचारच्छलं चेति ॥ ११ ॥

यह (छल) तीन प्रकार का है-वाक्छल, सामान्यच्छल और उपचारच्छल ॥

वाक्छल का लक्षण-

५३-अविशेषाभिहितेऽर्थे वक्तुरभिप्राया-

दर्थान्तरकल्पना वाक्छलम् ॥ १२ ॥

साधारण रूप से कहे अर्थ में वक्ता के अभिप्राय से विरुद्ध अन्य अर्थ की कल्पना को वाक्छल कहते हैं। जैसे किसी ने कहा कि "यह बालक नव कम्बलवान् है" यहाँ कहने वाले का भाव यह है कि "इस बालक का कम्बल नया है"। छलवादी वक्ता के अभिप्राय के विरुद्ध कहता है कि "इस लड़के के पास तो केवल एक कम्बल है, ९ कहां से आये" यहाँ "नवकम्बल" समस्त पद है। इस के विग्रह दो प्रकार से होते हैं। एक तो "नवीन है कम्बल जिस का" और दूसरा "नव ९ हैं कम्बल जिस के" नव शब्द के नवीन और नव ९ संख्या ये दो अर्थ हैं। इस लिये नवकम्बल शब्द के समास में दोनों ही अर्थ हो सकते हैं। तब जैसा अर्थ चाहो वैसा ही निकल सकता है, विशेष अर्थ का ज्ञान समस्त में नहीं। अनेकार्थ शब्द का साधारण से प्रयोग किया जाता है, फिर जिस अर्थ का संभव हो उसी की लेना चाहिये, न कि असंभव अर्थ की लेकर दोष देना। यह बाणी का छल होने से वाक्छल है ॥

## ५४-सम्भवतोऽर्थस्यातिसामान्ययोगादसं-

भूतार्थकल्पना सामान्यच्छलम् ॥ १३ ॥

संभव अर्थ के अतिसामान्य के योग से असंभव अर्थ की कल्पना की सामान्यच्छल कहते हैं। जैसे किसी ने कहा कि "यह ब्रह्मचारी विद्याविनयसंपन्न है।" इस वचन का खण्डन अर्थविकल्प के ग्रहण तथा असंभव अर्थ की कल्पना से करना कि जैसे ब्रह्मचारी में विद्याविनयसंपत्ति संभव है वैसे ब्राह्म्य में भी हो तो ब्राह्म्य भी ब्रह्मचारी है, वह भी विद्याविनयसंपन्न है। जो वक्ता को इष्ट अर्थ प्राप्त हो उस का उल्लङ्घन करे, उस को अतिसामान्य कहते हैं। जैसे ब्रह्मचारित्व कहीं विद्याविनयसंपत्तिको प्राप्त होता है और कहीं नहीं भी होता।

इस का खण्डन यह है कि यह वाक्य प्रशंसार्थक है। इस लिये इस में असंभव अर्थ की कल्पना नहीं हो सकती। ब्रह्मचारी संपत्ति का विषय है, उस का हेतु नहीं, क्योंकि यहां हेतु की विवक्षा नहीं अर्थात् ब्रह्मचारी होने से विद्याविनयसम्पन्न है। यह वक्ता का इष्ट नहीं ॥

## ५५-धर्मविकल्पनिर्द्वैतोऽर्थसद्भावप्रतिषेध उपचारच्छलम् ॥ १४ ॥

यथार्थ प्रयोग करना अभिधान का धर्म है। अन्यत्र इष्ट का प्रयोग अन्य स्थान में करना धर्म का विकल्प कहाता है। उस के उच्चारण से अर्थ के सद्भाव का निषेध उपचारच्छल कहाता है। जैसे किसी ने कहा-सन्धान चिन्ता रही हैं। इस का दूसरा खण्डन करता है कि सन्धानों पर बैठे कुछे पुरुष चिन्ता रहे हैं, सन्धान नहीं चिन्ताते। सहचार आदि कारणों से जो तद्भूत नहीं उस में तद्भूत के कथन का नाम उपचार है। तद्विषयक छल को उपचारछल कहते हैं। इस का समाधान यह है कि प्रसिद्ध और अप्रसिद्ध प्रयोग में वक्ता का जैसा आशय हो वैसी अनुमति वा निषेध होंगे, अपनी इच्छा के अनुसार नहीं, क्योंकि प्रधान और अप्रधान अर्थ के अभिप्राय से दोनों ही प्रकार के शब्दों का प्रयोग लोक में प्रसिद्ध है इस लिये जब वक्ता प्रधान के अभिप्राय से प्रयोग करे तब उसी के स्वीकार और निषेध होने चाहियें। जहां वक्ता अप्रधान के आशय से प्रयोग करता है और दूसरा प्रधान के अभिप्राय से अपनी इच्छा के अनुसार खण्डन करता है, यह उचित नहीं। जैसे उदाहरण में सन्धान शब्द के दो अर्थ हैं। एक तो किसान लोग खेती की रखवाली के लिये लकड़ियों के ऊंचे बैठक बना लेते हैं, उन को सन्धान

कहते हैं। यही अर्थ प्रधान वा मुख्य कहाना है और मञ्चानों पर बैठे हुए अनुप्य भी उक्त शब्द के अर्थ हैं, पर यह अर्थ अप्रधान वा गौण कहा जाता है। अथ विचारना चाहिये कि जिसने 'मञ्चान चिह्नाते हैं' यह प्रयोग किया तो उस का भाशय अप्रधानविषयक है तब प्रधान अर्थ को लेकर उस का खण्डन करना छल ही कहावेगा ॥

**५६-वाक्छलमेवोपचारच्छलं तद्विशेषात् ॥ १५ ॥**

वाक्छल से उपचारच्छल पृथक् नहीं क्योंकि दूसरे अर्थ की कल्पना उपचारच्छल में भी समान है अर्थात् जैसे वाक्छल में अर्थान्तर की कल्पना करके खण्डन किया था वैसे ही उपचारच्छल में भी किया, फिर भेद क्या हुआ ?

**५७-न तदर्थान्तरभावात् ॥ १६ ॥**

वाक्छल ही उपचारच्छल नहीं हो सकता क्योंकि अर्थान्तर की कल्पना से। दूसरे अर्थ के सद्भाव की कल्पना अन्य अर्थ की सत्ता का निषेध होता है। उपचारच्छल में भी वाक्छल में ऐसा नहीं होता अर्थात् उपचारच्छल में अर्थ बदल कर एक अर्थ का सर्वथा खण्डन कर देते हैं जैसे उक्त उदाहरण में मञ्चान शब्द का अर्थ बदल कर पहिले अर्थ का खण्डन कर दिया। वाक्छल में नव शब्द के किसी अर्थ का खण्डन नहीं किया, यही इन में परस्पर भेद है ॥

**५८-अविशेषे वा किञ्चित्साधर्म्यादेकच्छलप्रसंगः ॥ १७ ॥**

विशेषता न मानेंगे तो कुछ तुल्यता मान कर एक ही प्रकार का छल रह जायगा, यदि यह हेतु किञ्चित् समानता से छल के त्रिविध होने का खण्डन करेगा तो द्विविध होने का खण्डन भी अवश्य ही करेगा क्योंकि कुछ तुल्यता दो की भी विद्यमान ही है और जो कहो कि किञ्चित् समानता से द्विविधपन की निवृत्ति नहीं होती वी त्रिविधत्व की भी निवृत्ति क्योंकर होवेगी ॥

**५९-साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानं जातिः ॥ १८ ॥**

साधर्म्य और वैधर्म्य से प्रत्यवस्थान (खण्डन) की जाति कहते हैं ॥

**६०-विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च निग्रहस्थानम् ॥ १९ ॥**

विपरीत अथवा निन्दित प्रतिपत्ति की विप्रतिपत्ति कहते हैं और दूसरे से सिद्ध किये पक्ष का खण्डन न करना अथवा अपने पक्ष पर दिये दोष का समाधान न करना अप्रतिपत्ति है। प्रतिपत्ति शब्द का अर्थ प्रवृत्ति है। यह दोनों निग्रहस्थान अर्थात् पराजय के स्थान हैं। विप्रतिपत्ति वा अप्रतिपत्ति करने से पराजय होता है ॥

६१-तद्विकल्पाज्जातिनिग्रहस्थानबहुत्वम् ॥ २० ॥

साधर्म्य वैधर्म्य से प्रत्यवस्थान के विकल्प से जाति का बहुत्व और विप्रतिपत्ति तथा अप्रतिपत्ति के विकल्प से निग्रहस्थान का बहुत्व होता है। अनेक प्रकार की वस्तुओं को विकल्प कहते हैं। जैसे अननुभाषण अर्थात् चीन होजाना, अप्रान=न समझना, अप्रतिभा=उत्तर का न पुरना, सता-लुप्ता=दूसरे के मत का अस्वीकार कर अपने ऊपर दिये दीप की उपेक्षा करनी। यह सब अप्रतिपत्ति है और शेष को विप्रतिपत्ति जानना चाहिये ॥

यह प्रमाणादि सोलह १६ पदार्थों का लक्षणसहित विभाग पूरा हुआ। आगे दूसरे अध्याय में इन की परीक्षा की जायगी ॥

इति प्रथमाध्याये द्वितीयमाह्निकम् ॥ २ ॥

इति न्यायदर्शनभाषानुवादे प्रथमोऽध्यायः ॥ १ ॥

सन्देह उठा कर पक्ष और प्रतिपक्ष से अर्थ के निश्चय करने की परीक्षा कहते हैं। इस लिये सब का उपयोगी होने से पहिले सन्देह की परीक्षा की जाती है ॥

६२-समानानेकधर्माध्यवसायादन्यतरधर्मा-

ध्यवसायाद्वा न संशयः ॥ १ ॥

समान और अनेक धर्मों के अवस्था दो में से एक धर्म के ज्ञान से सन्देह नहीं हो सकता। इस सूत्र का भाष्य भाष्यकार ने दो तीन प्रकार से लगाया है। एक तो यह कि धर्म के ज्ञान से धर्मों में सन्देह नहीं जगता क्योंकि धर्म और धर्मों भिन्न पदार्थ हैं। रूप के ज्ञान से स्पर्श में कभी सन्देह नहीं हो सकता। दूसरा अर्थ कि अवधारण से अनवधारण रूप सन्देह कैसे उत्पन्न हो सकेगा क्योंकि कारण और कार्य समान रूप होते हैं इस लिये निश्चय रूप कारण से अनिश्चयरूप सन्देह नहीं हो सकता। ऐसे ही दो में से एक धर्म के निश्चय से भी सन्देह नहीं जगता। उस से तो एक का निश्चय ही होजायगा ॥

६३-विप्रतिपत्त्यवस्थाध्यवसायाच्च ॥ २ ॥

केवल विप्रतिपत्ति और केवल अव्यवस्था से भी सन्देह नहीं हो सकता किन्तु विप्रतिपत्ति का जिस को ज्ञान हुआ उस को सन्देह होगा। ऐसे ही अव्यवस्था में भी ज्ञान होना चाहिये ॥

### ६४-विप्रतिपत्तौ च संप्रतिपत्तेः ॥ ३ ॥

जिस विप्रतिपत्ति को आप संदेह का हेतु मानते हैं वह संप्रतिपत्ति है क्योंकि वह दो के विरुद्ध धर्मविषयक है । वहाँ जो विप्रतिपत्ति से संदेह कहीने तो संप्रतिपत्ति से भी संदेह होना चाहिये अर्थात् केवल विप्रतिपत्ति संदेह का कारण नहीं हो सकती ॥

### ६५-अव्यवस्थात्मनि व्यवस्थितत्वाच्चाव्यवस्थायाः ॥ ४ ॥

अव्यवस्था संदेह नहीं हो सकती क्योंकि अव्यवस्था आत्मा में व्यवस्थित है । व्यवस्थित होने से संदेह ही नहीं सकता । किसी विशेष विषय में स्थिति को व्यवस्था और उस से विपरीत को अव्यवस्था कहते हैं ॥

### ६६-तथात्यन्तसंशयस्तदुर्मसातत्योपपत्तेः ॥ ५ ॥

ऐसा होने से अत्यन्त संदेह हो जायगा क्योंकि उन धर्मों की उपपत्ति निरन्तर विद्यमान है । जिस प्रकार समान धर्मों की उपपत्ति से आप संदेह मानते हैं उसी से अत्यन्त संशय की आपत्ति आजाती है । समान धर्मों की उपपत्ति का अभाव न होने से संदेह की निवृत्ति कभी न होगी ॥

अब इन सब पूर्वपक्षों का समाधान लिखते हैं:-

### ६७-यथोक्ताध्यवसायादेव तद्विशेषापेक्षात्संशये नासंशयो नात्यन्तसंशयो वा ॥ ६ ॥

विशेषधर्माकाङ्क्षायाक एक अध्यवसाय से ही संदेह के स्वीकार से संदेह का अभाव या अत्यन्त संदेह नहीं हो सकता । जैसे दो पदार्थ मैंने पहिले देखे थे, उन के समान धर्म देखता हूँ, विशेष धर्म ज्ञात नहीं होता, किस प्रकार विशेष धर्म को जानूँ, जिस से दो में से एक का निश्चय करूँ और यह संदेह समान धर्मों के ज्ञान रहते केवल धर्म और धर्मों के ज्ञान से निवृत्त नहीं हो सकता । इस से अनेक धर्मों के अध्यवसाय से संदेह नहीं होता । इस का समाधान किया और जो कहा था कि दूसरे कर्म के निश्चय से अन्य अर्थ में संदेह नहीं हो सकता । यह उस से कहना चाहिये कि जो केवल अर्थान्तर के अध्यवसाय को संदेह का कारण मानता हो । जो यह कहा था कि कार्य कारण की समानरूपता नहीं । यह कहना ठीक नहीं । क्योंकि कार्य और कारण की समानरूपता यही है कि कारण के होने से कार्य का होना तथा कारण के



अभाव से कार्य का न होना । यह संशय के कारण और उस को कार्य संग्रह में विद्यमान ही हैं और जो कहा था कि विप्रतिपत्ति की अव्यवस्था के अध्य-  
वनाय से सन्देह नहीं हो सकता । यह भी ठीक नहीं । जैसे एक कहता है कि  
आत्मा है और दूसरा कहता है कि नहीं । इन दो बातों से मध्यस्थ को सन्देह  
होता है कि दो भिन्न भिन्न बातों से परस्परविरोधी अर्थ जान पड़ते हैं और  
विशेष धर्म जानता नहीं कि जिस के द्वारा दो में से एक का निश्चय करे ।  
एक वस्तु में परस्पर विरोधी दो बातों का ज्ञान विप्रतिपत्ति है । इसी प्रकार  
उपपत्ति आदि सन्देह में भी समाधान समझ लेना चाहिये और जो यह दोष  
दिखा था कि उस धर्म की निरन्तर उपपत्ति होने से अत्यन्त सन्देह हो जायगा  
अर्थात् सन्देह की निवृत्ति कभी न होगी । यह कहना तब ठीक होता जो  
समान धर्म के अव्यवसाय को सन्देह का कारण कहते । इन ती विशेष धर्म  
की स्मृति सहित समान धर्म के अव्यवसाय को सन्देह का कारण कहते हैं, जब  
विशेषधर्म का ज्ञान हो जायगा तब सन्देह की निवृत्ति अवश्य होगी ॥

६८-यत्र संशयस्तत्रैश्वमुत्तरोत्तरप्रसंगः ॥ ७ ॥

जहाँ जहाँ शास्त्र अथवा वाद में सन्देह करके परीक्षा की जाय वहाँ यदि  
कोई सन्देह का निषेध करे तो इसी रीति से समाधान करना चाहिये । इसी  
लिये सन्देह की परीक्षा पहले की गई कि सब परीक्षाओं में यह उपयोगी है ॥

जब प्रमाणों की परीक्षा करते हैं -

६९-प्रत्यक्षादीनामऽप्रामाण्यं त्रैकाल्याऽसिद्धेः ॥ ८ ॥

प्रत्यक्षादि प्रमाण नहीं हो सकते, तीन काल में असिद्ध होने से अर्थात्  
पहले पीछे और साथ में इन का होना असिद्ध है । यह साधारण वचन है ।  
इन के अर्थ की विवेचना अगले सूत्रों में की है ॥

७०-पूर्वं हि प्रमाणसिद्धौ नेन्द्रियार्थसन्निकर्षात्प्रत्यक्षोत्पत्तिः ९

गन्ध आदि विषय ज्ञान प्रत्यक्ष है, यदि वह पहिले ही से है, गन्ध आदि  
विषयों की सिद्धि पीछे से होती है तो इन्द्रिय और अर्थ के मेल से प्रत्यक्ष  
की उत्पत्ति नहीं हुई ॥

७१-पश्चात्सिद्धौ न प्रमाणेभ्यः प्रमेयसिद्धिः ॥ १० ॥

पीछे से सिद्धि मानोगे तो प्रमाणों से प्रमेय की सिद्धि नहीं हुई । क्योंकि  
प्रमाण से सिद्ध अर्थ प्रमेय कहाता है ॥

## ७२-युगपत्सिद्धौ प्रत्यर्थनियतत्वात्

क्रमवृत्तित्वाभावोबुद्धीनाम् ॥ ११ ॥

यदि प्रमाण और प्रमेय की सिद्धि एक साथ होती है तो ज्ञान के प्रत्यर्थ नियत होने में बुद्धियों के क्रमवृत्तित्व का अभाव होगा ॥ और यह ठीक नहीं, क्योंकि एक साथ ज्ञान का न होना मन का लक्षण है । एक काल में अनेक ज्ञान नहीं हो सकते । इस लिये प्रत्यक्षादि प्रमाणों का प्रमाणपन सिद्ध नहीं होता । इन शङ्काओं का समाधान सूत्रकार ने ही आगे किया है कि-

## ७३-त्रैकाल्यासिद्धेः प्रतिषेधानुपपत्तिः ॥ १२ ॥

तीन काल में अमिद्ध होने से प्रतिषेध की उपपत्ति नहीं हो सकती ॥

## ७४-सर्वप्रमाणप्रतिषेधाच्च प्रतिषेधानुपपत्तिः ॥ १३ ॥

और सब प्रमाणों के प्रतिषेध करने से भी प्रतिषेध सिद्ध नहीं हो सकता ॥ सब प्रमाणों का निषेध कर चुके ही प्रतिषेध करने में प्रमाण कहाँ से लाओगे और बिना प्रमाण कोई बात सिद्ध नहीं हो सकती, इस लिये सब प्रमाणों का निषेध नहीं हो सकता ॥

## ७५-तत्प्रामाण्ये वा न सर्वप्रमाणविप्रतिषेधः ॥ १४ ॥

यदि प्रतिषेध प्रमाण की प्रमाण माने तो सब प्रमाणों का प्रतिषेध नहीं हो सकता ॥

## ७६-त्रैकाल्याऽप्रतिषेधश्च शब्दादातोदासिद्धिस्तत्सिद्धेः ॥ १५ ॥

तीनों काल का निषेध नहीं हो सकता, जैसे शब्द के सुनने से वाक्य की सिद्धि होती है ॥ छिपे हुये चीन, बाँसुरी, तुरी आदि वाजों का शब्द से अनुमान होता है कि चीन आदि बजाये जाते हैं । प्रमाण और प्रमेय का समकाल होने का नियम नहीं है, कहीं प्रमाण पहिले, कहीं पीछे और कहीं साथ ही रहता है ॥

## ७७-प्रमेयता च तुलाप्रामाण्यवत् ॥ १६ ॥

तुला ( तराजू ) जैसे प्रमाण और प्रमेय उभयधर्मयुक्त होने से प्रमाण और प्रमेय भी कही जाती है ॥ सुवर्णादि द्रव्यों का भार कांटे में जाना जाता है, इस लिये प्रमाण और कांटे का बोझा अब दूसरी वस्तु से ज्ञात हो तब

वही प्रमेय हो सकता है । जैसे आत्मा ज्ञान के विषय होने से प्रमेयों में पड़ा गया और जानने में स्वतन्त्र होने से प्रमाणा भी कहा जाता है ॥

७८-प्रमाणतः सिद्धेः प्रमाणानां प्रमाणान्तरसिद्धिप्रसंगः ॥ १७ ॥

यदि प्रमाण से ( प्रत्यक्षादि ) प्रमाणों की सिद्धि माने तो दूसरे प्रमाणों की सिद्धि माननी पड़ेगी ॥ अवस्था दोन आयेगा । जैसे कोई पूछे कि प्रत्यक्षादि प्रमाणों की सिद्धि अन्य प्रमाणों से हुई तो उन प्रमाणों की सिद्धि किस से हुई ? यदि उन की सिद्धि दूसरों से हुई तो उन की सिद्धि किस से ? इसी प्रकार कहते २ प्रलय तक जन्त न होगा ॥

७९-तद्विनिवृत्तेर्वा प्रमाणान्तरसिद्धिर्वा प्रमेयसिद्धिः ॥ १८ ॥

यदि प्रत्यक्षादि प्रमाणों के ज्ञान के लिये प्रमाणान्तर न माने तो ( आत्मा के ज्ञान के लिये भी प्रमाण मानने की आवश्यकता न रहेगी ) दूसरे प्रमाण की सिद्धि की तांति प्रमेय की सिद्धि भी स्वयं हो जावेगी ॥

८०-न प्रदीपप्रकाशवत् तत्सिद्धेः ॥ १९ ॥

ऐसा नष्ट कही, दीपप्रकाश के समान उस की सिद्धि हो जायगी ॥ जैसे दीप का प्रकाश स्वयं दर्शनयोग्य होकर आप दृश्य पदार्थों के दर्शन का कारण होने से दृश्य और दर्शन का कारण भी कहा जाता है । जैसे ही प्रमेय होकर भी किसी वस्तु के दर्शन का हेतु होने से वही प्रमाण भी हो सकता है अर्थात् एक ही वस्तु प्रमाण और प्रमेय के नाम से अवस्थामेद के कारण व्यवहृत हो सकता है । इस से सिद्ध हुआ कि प्रत्यक्षादिकों की सिद्धि प्रत्यक्षादि प्रमाणों ही से होती है, न कि दूसरे प्रमाणों से ॥ इस प्रकार साधारणता से प्रमाणों की परीक्षा करके, अब विशेषरूप से एक एक की परीक्षा की जाती है कि:-

८१-अत्यक्षलक्षणानुपपत्तिरसमग्रवचनात् ॥ २० ॥

पूर्वपक्ष-प्रत्यक्ष का लक्षण सिद्ध नहीं होगा, क्योंकि पूर्णरूप से नहीं कहा गया । क्योंकि:-

८२-नात्ममनसोः सन्निकर्षाऽभावे प्रत्यक्षोत्पत्तिः ॥ २१ ॥

आत्मा और मन के संयोग न होने पर प्रत्यक्ष की उत्पत्ति नहीं होती ॥

**८३-दिग्देशकालाकाशेष्वेवं प्रसङ्गः ॥ २२ ॥**

इसी प्रकार दिशा, ऐश, काल और आकाश में भी प्रसङ्ग हुआ ॥ (क्योंकि दिशा आदि में ही तौ ध्यान होता है, इस लिये ये भी प्रत्यक्ष के कारण कहाने चाहिये क्योंकि दिशादि को बचा नहीं सकते । जहां ज्ञान होता है, वहां ये अवश्य रहते ही हैं । फिर इन को कारण क्यों नहीं जाना ? ) ॥

**८४-ज्ञानलिङ्गत्वादात्मनोनाऽनवरोधः ॥ २३ ॥**

उत्तरपक्ष-ज्ञान आत्मा का लिङ्ग होने से (उस का) त्याग मत समझो ॥

**८५-तदयोगपदमलिङ्गत्वाच्च न मनसः ॥ २४ ॥**

एक काल में अनेक ज्ञानों का न होना मन का लिङ्ग है । ( इस से मन का भी त्याग मत समझो ) और एक बात यह भी है कि शयन अथवा दुषिते मन की अवस्था में इन्द्रिय और अर्थ का संयोग रहता है, आत्मा और मन का संयोग नहीं अर्थात् जब प्राणी समय नियत करके सोता है, तब चिन्ता के कारण नियत समय पर जागता है और जब प्रबल शब्द और स्पर्श जागने के कारण होंगे तब भी सोते पुरुष को इन्द्रिय और अर्थ के संयोग से जागना होगा, वहां आत्मा और मन के संयोग की मुख्यता नहीं, किन्तु इन्द्रिय और अर्थ का संयोग ही मुख्य कारण है । क्योंकि उस समय आत्मा ज्ञान की इच्छा से मन को प्रेरणा नहीं करता । ऐसे ही जब इस का मन किसी दूसरे पदार्थ में लगा रहता है और सकल्प होने से अन्य विषयों के जानने की इच्छा करता है, तब प्रयत्न से प्रेरणा करके मन को इन्द्रिय के साथ मिलाता है और उस विषय को जानता है, जब इस की इच्छा अन्य विषय के जानने की नहीं होती और एक ही विषय में मन लगा रहता है, तब भी वास्तविक विषयों के प्रबल संयोग से ज्ञान उत्पन्न हो जाता है । उस समय इन्द्रिय और अर्थ के संयोग की प्रधानता है । क्योंकि तब आत्मा ज्ञान की इच्छा न होने से मन को प्रेरणा नहीं करता । प्रधान होने के कारण इन्द्रिय और अर्थ के संयोग का ग्रहण करना चाहिये । गीण होने से आत्मा और मन के संयोग का ग्रहण करना उचित नहीं था ॥

इसी आशय को लेकर किन्हीं पुस्तकों में ( तदयोग ) इस २४ वें सूत्र से जाने को कुछ अन्य भी प्राये बताते हैं कि-

प्रत्यक्षनिमित्तत्वाच्चेन्द्रियार्थयोः संनिकर्षस्य  
पृथग्वचनम् ॥ (२५) सुप्तव्यासक्तमनसां  
चेन्द्रियार्थयोः संनिकर्षनिमित्तत्वात् ॥ (२६)

अर्थ-इन्द्रियों और अर्थों (विषयों) के संयोग को पृथक् इन लिये कहा गया है कि वह प्रत्यक्ष का निमित्त है (२५) ॥ तथा सोते और अन्यत्र दुर्विषे पुष्टियों को भी प्रत्यक्ष का निमित्त इन्द्रियों और अर्थों का संयोग ही है (२६) परन्तु इस ने इन को सूत्रों में इस कारण नहीं गिना कि वात्स्यायन ज्ञाप्य-कार ने ये सूत्र नहीं माने, प्रत्युत अपने व्याख्यान में वह बात कहदी है जो कि इन सूत्रों में है ॥

इन्द्रियों और अर्थों का संयोग ही प्रत्यक्ष का मुख्य कारण है । इस में अन्य भी हेतु है कि-

८६-तैश्चापदेशो ज्ञानविशेषाणाम् ॥ २५ ॥

इन्द्रियों और अर्थों से ही विशेष ज्ञानों का व्यवहार किया जाता है ॥ जैसे नाक से सूचना, आंख से देखना और जीभ से स्वाद लेना । गन्धज्ञान, रूपज्ञान और रसज्ञान इत्यादि । इस लिये इन्द्रियों और अर्थों के संयोग की ही प्रत्यक्ष में मुख्यता है ॥

८७-व्यावृत्तत्वादहेतुः ॥ २६ ॥

पूर्व०-यह जो कहा कि "इन्द्रिय और अर्थ का संयोग मुख्य है और आत्मा तथा मन का संयोग प्रधान नहीं, क्योंकि शयनसमय में या किसी विषय में जब मन आत्यन्त आसक्त हो जाता है, ऐसी अवस्था में प्रबल इन्द्रिय अर्थ के संयोग से एकाएक ज्ञान हो जाता है । वहाँ आत्मा जानने की इच्छा से मन को प्रेरणा नहीं करता, तो भी ज्ञान हो ही जाता है" । बाधित होने से हेतु नहीं हो सकता । यदि किसी स्थल में आत्मा और मन के संयोग को ज्ञान का कारण न मानें तो एक साथ कबू ज्ञानों के न होने से जो मन की सिद्धि कहीं थी, वह बाधित हो जायगी । इस लिये आत्मा और मन का संयोग सब ज्ञानों का कारण है । यह व्यवश्य मानना ही चाहिये, तो फिर भी आत्मा और मन के संयोग का ग्रहण प्रत्यक्ष के लक्षण में करना चाहिये था ॥

८८-नार्थविशेषप्रावल्यात् ॥ २७ ॥

उत्तर०-नहीं, क्योंकि ( आत्मा और मन के संयोग की कारणता का व्यभिचार नहीं है, केवल इन्द्रिय और अर्थ के संयोग की ) प्रधानता ली गई है ॥ किसी विशेष अर्थ की प्रवृत्तता से सोते और मन की विषयान्तर में अति आसक्ति के समय में एक दम ज्ञान की उत्पत्ति हो जाती है ॥

८९-प्रत्यक्षमनुमानमेकदेशग्रहणादुपलब्धेः ॥ २८ ॥

पूर्व०-इन्द्रिय और अर्थ के संयोग से वृत्तादि के आकार का जो प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, यह "अनुमान" में क्यों न गिना जावे क्योंकि एक अवयव के प्रत्यक्ष ज्ञान से वृत्त का बोध होता है ॥ जैसे धूम के देखने से अग्नि का अनुमान होता है, वैसे ही वृत्त के भागे के भाग को देखकर दूसरे भाग का अनुमान होता है । क्योंकि अवयवसमुदायरूप वृत्त है । इस लिये सासने के भाग देखने से शेष भागों का जो ज्ञान होता है, वह अनुमान ही हुआ ?

९०-न प्रत्यक्षेण यावत्तावदप्युपलम्भात् ॥ २९ ॥

उत्तर०-नहीं, क्योंकि जितने देश का ज्ञान होता है, वह प्रत्यक्ष ही से हुआ है ॥ ज्ञान-निर्विषय नहीं होता, जितना अर्थ ज्ञान का विषय है, वह सब प्रत्यक्ष का विषय है । अन्य प्रकार से भी प्रत्यक्ष को अनुमान नहीं कह सकते क्योंकि अनुमान प्रत्यक्षपूर्वक होता है । परस्परसम्बन्धयुक्त अग्नि और धूम के देखने वाले को धूम के प्रत्यक्ष से अग्नि का अनुमान होता है । यह जो वृत्त का ज्ञान हुआ सो इन्द्रिय और अर्थ के संयोग से उत्पन्न होने के कारण प्रत्यक्ष ही है, अनुमान नहीं ॥

९१-न चैकदेशोपलब्धिरवयविसद्भावात् ॥ ३० ॥

केवल एक देश ही का ज्ञान नहीं किन्तु ( उस के सहचारी ) अवयवी का भी ज्ञान होता है क्योंकि अवयवी भी विद्यमान है ॥

९२-साध्यत्वादवयविनि सन्देहः ॥ ३१ ॥

पूर्व०-( जो कहा कि अवयवी भी विद्यमान है, उस का प्रत्यक्ष होता है, यह ठीक नहीं, क्योंकि ) साध्य होने से अवयवी में संदेह है ॥ अर्थात् जब तक अवयवों से भिन्न अवयवी सिद्ध न हो जाय तब तक यह कहना कि अवयवी का प्रत्यक्ष होता है, असंगत है ॥

६३-सर्वाऽग्रहणमवयव्यसिद्धेः ॥ ३२ ॥

उत्तर०-जो अवयवी को सिद्ध न मानने से तो (द्रव्य गुण क्रिया जाति आदि) सब (सिद्धी) पदार्थों का ज्ञान नहीं होगा ॥

६४-धारणाकर्षणोपपत्तेश्च ॥ ३३ ॥

तथा धारण और आकर्षण की उपपत्ति से भी (अवयवी सिद्ध है) ॥ अर्थात् एक अवयव से धारण करने से सब का धारण और एक देश के खींचने से सब का खिंचना । जो अवयवी भिन्न नहीं मानता, उससे पूछना चाहिये कि "यह वस्तु एक है" । यह ज्ञान अभिन्न १ अर्थ को ग्रहण करता है अथवा अनेक को ? यदि कहो कि अभिन्न १ अर्थ को, तो अर्थात्तर को मानने से अवयवी सिद्ध हुआ । यदि कहो कि अनेक अर्थों का ग्रहण करता है तो यह याचित है । क्योंकि अनेक में एक बुद्धि कैसे हो सकती है । इस लिये अवयवी अवश्य मानना चाहिये ॥

६५-सेनाग्रनवद्वग्रहणमिति चेत्कातीन्द्रियत्वादणूनाम् ॥ ३४ ॥

जैसे सेना के अवयव और वन के अवयवों में दूर से भेद के ज्ञान न होने से एक है, ऐसा ज्ञान होता है, ऐसे ही परमाणु भी जब एकट्ठे हुए और भेद का ज्ञान न रहा, तब एक है, ऐसी बुद्धि होने में क्या रोक होगी ? यह कहना ठीक नहीं, क्योंकि सेना और वन के अङ्ग अनुष्यों और वृक्षों का प्रत्यक्ष होता है । इस लिये उन के समूह का भी प्रत्यक्ष होता है । परन्तु परमाणु अतीन्द्रिय पदार्थ हैं, उन से समुदाय का प्रत्यक्ष क्योंकि हो सकता है जब कि उन में से सब जोड़ें अतीन्द्रिय है । इस लिये सेना या वन का दृष्टान्त योग्य नहीं, भिन्न अवयवी अवश्य मानना पड़ेगा और वसी का प्रत्यक्ष होता है ॥ प्रत्यक्ष की परीक्षा पूरी हुई । अब अनुमान प्रमाण की परीक्षा की जाती है कि:-

६६-रीधोपघातसादृश्येभ्योऽपि चारादनुमानमप्रमाणम् ॥ ३५ ॥

पूर्व०-रोध, उपघात और सादृश्य से व्यभिचार आता है, इस लिये अनुमान प्रमाण नहीं ॥ जैसे नदी के जटाव से ऊपर बर्फ होने का जो अनुमान किया था, वह ठीक नहीं क्योंकि नदी का जटाव रोकने से भी हो सकता है । जागे किसी ने बांध बांध दिया तो नदी अवश्य फैलेगी ही । इस से ऊपर बर्फों का अनुमान सिद्ध हो गया । विल के बहने से भी भीटियां बहना-

लेकर चलती हैं, तब इस से होने वाली वर्षा का अनुमान यथार्थ न हुआ। ऐसे ही मनुष्य भी मोर के सा शब्द कर सकता है ती शब्द को सादृश्य से अनुमान निश्चया हुआ। जैसे किसी ने मोर के शब्द को सुन कर मोर का अनुमान किया, पर शब्द ती मनुष्य ने किया था, इस लिये यह अनुमान ठीक न हुआ। उक्त कारणों से अनुमान का प्रमाणत्व नहीं हो सकता ॥

६७-नैकदेशात्राससादृश्येभ्योऽर्थान्तरभावात् ॥ ३६ ॥

७०-नहीं, क्योंकि एक देश, भास और सादृश्य से अर्थान्तर होता है ॥ क्योंकि विशेषणयुक्त हेतु होता है, विना विशेषण हेतु नहीं हो सकता। पूर्व जलसहित वर्षा का जल, सोते का बड़े वेग से बहना, वज्र से फेन कलपते काठ आदि के देखने से ऊपर हुई वर्षा का अनुमान होता है। बहुधा चींटियों के झगड़ा लेकर चलने से होने वाली वर्षा का अनुमान किया जाता है, न कि एक भाष चींटियों के गुँड देखने से। ऐसे ही जब मोर के शब्द का निश्चय होता है और यह पक्का ज्ञान होता है कि यह शब्द मनुष्य ने नहीं किया, तभी यथार्थ अनुमान होता है और जो प्रतीति विचार किये विना भट पट साधारण हेतु से ही अनुमान कर बैठता है, प्रायः सही का अनुमान निश्चय होता है। ती क्या यह अनुमान प्रमाण का दोष गिना जायगा? कदापि नहीं, किन्तु यह दोष अनुमान करने वाले का ही नामा जायगा ॥ अनुमान भूत, भविष्यत् और वर्तमान (तीन) कालविषयक होता है। यह कहा था, इस पर शङ्का करते हैं कि:-

६८-वर्त्तमानाऽभावः पततः पतितपतितव्यकालोपपत्तेः ॥ ३७ ॥

पूर्व-वृक्षशाला से गिरती हुई फूल का जो ऊपर का मार्ग है उस से युक्त काल पतित (भूत) काल कहा जायगा और जो नीचे का मार्ग है वह पतितव्य (भविष्यत्) मार्ग हुआ, तद्युक्त पतितव्य काल बाह्यवेग। जब तीसरा मार्ग कोई नहीं रहा, जिस को वर्त्तमान कहें, इस लिये वर्त्तमान काल कोई है ही नहीं। यह सिद्ध हो गया। तब अनुमान त्रिकालविषयक कैसे हो सकता है? तथा-

६९-तयोरप्यभाबोवर्त्तमानाऽभावे तदपेक्षरथात् ॥ ३८ ॥

वर्त्तमान के अभाव में उन (भूत भविष्यत्) का भी अभाव है क्योंकि वर्त्तमान की अपेक्षा (निवृत्त) से भूत भविष्यत् बनते हैं ॥



१००-नानीतानागतभोरितरेतरापेक्षामिद्धिः ॥ ३६ ॥

वर्तमान काल का अभाव माने तो परस्परसापेक्ष भतीत (भूत) और अनागत (भविष्यत्) की सिद्धि भी नहीं हो सकती। जेने कोई पूछे कि भूतकाल किसे कहने हैं तो यही कहना पड़ेगा कि जो भविष्यत् ने भिन्न है, वह भूत है। ऐसे ही जब भविष्यत् का लक्षण कोई पूछेगा तब यही कहना पड़ेगा कि जो भूत ने अन्य है वह भविष्यत् है। इसी को अन्योन्याश्रय दोष कहते हैं अर्थात् एक की सिद्धि में दूसरे की अपेक्षा और दूसरे की सिद्धि में पहले की। ऐसे स्थान में दो में से एक की भी सिद्धि नहीं हो सकती ॥

१०१-वर्तमानाऽभावे सर्वाऽग्रहणं प्रत्यक्षानुपपत्तेः ॥ ४० ॥

वर्तमान के अभाव में प्रत्यक्ष की अनुपपत्ति से सब का (किसी का भी) ग्रहण नहीं होगा। इन्द्रिय और पदार्थ के मेल से ज्ञान होता है उसे प्रत्यक्ष कहते हैं। भविष्यमान वस्तु प्रत्यक्ष का विषय नहीं हो सकता। प्रत्यक्ष की असिद्धि होने से अनुमान और शब्द प्रमाण भी सिद्ध नहीं हो सकते। क्यों कि इन दोनों का प्रत्यक्ष सहायक है। जब सब प्रमाणों का लोप हुआ तब किसी वस्तु का ज्ञान न होगा। दो प्रकार से वर्तमान काल का ग्रहण होता है, कहीं तो वस्तु की सत्ता से। जैसे-द्रव्य है और कहीं क्रिया की परम्परा से। जैसे-पकाता है, काटता है। एक अर्थ में अनेक प्रकार की क्रिया को क्रियापरम्परा कहते हैं। जैसे बटलोई को चूल्हे पर धरना, सम में पानी डालना, लकड़ियों को सुधारना, अग्नि का जलाना, करछी का चलाना, सांड का पसाना और नीचे धरना आदि पाकक्रिया कहाली है। ऐसे ही कुल्हाड़ी को चठा कर फिर २ काठ पर भारने को छेदनक्रिया कहते हैं। यही क्रियापरम्परा आरम्भ से लेकर जब तक पूरी न होगी तब तक "पकाता है, काटता है" यह व्यवहार होता है। इस के आधार काल को वर्तमान कहते हैं ॥

१०२-कृतताकर्तव्यतोपपत्तेस्तूभयथा ग्रहणम् ॥ ४१ ॥

कृतता और कर्तव्यता की उपपत्ति से भी उभयथा ग्रहण होता है ॥ जब क्रियापरम्परा का आरम्भ नहीं हुआ, पर आगे करने की इच्छा है, यही भविष्यत् काल हुआ। जैसे "पकावेगा"। क्रियापरम्परा के पूरे होने का नाम

अतीतकाल है)। जैसे "पकाया"। और क्रियापरम्परा का आरम्भ तो हुवा पर पूरी नहीं हुई, इसी को वर्त्तमान कहते हैं। इस प्रकार क्रिया में तीन काल का व्यवहार होता है। क्रिया की पूर्णता=कृतता, करने की इच्छा=कर्तव्यता और विद्यमान=क्रियमाण कही जाती है। इस लिये वर्त्तमान काल अवश्य जानना चाहिये ॥ अनुमान की परीक्षा पूरी हुई, आगे उपमान की परीक्षा की जाती है कि:—

१०३—अत्यन्तप्रायैकदेशसाधर्म्यादुपमानाऽसिद्धिः ॥ ४२ ॥

अत्यन्त सादृश्य से उपमान प्रमाण की सिद्धि नहीं हो सकती ( क्योंकि "जैसी गाय वैसी गाय" ऐसा व्यवहार नहीं) बहुत सादृश्य से भी उपमान की सिद्धि नहीं होती (जैसा जैल वैसा सैसा होता है, यह व्यवहार नहीं)। कुछेक तुल्यता होने से भी उपमान सिद्ध नहीं हो सकता ( क्योंकि सभी की सब से उपमा नहीं दी जाती। कुछ तुल्यता तो सभी की सब के साथ हो सकती है) इस लिये उपमान प्रमाण सिद्ध नहीं होता। इस का उत्तर:—

१०४—प्रसिद्धसाधर्म्यादुपमानसिद्धेर्यथोक्तदोषानुपपत्तिः ॥ ४३ ॥

प्रसिद्ध समानधर्मता द्वारा उपमान की सिद्धि होने से उक्त दोष की उपपत्ति नहीं हो सकती ॥ अर्थात् साध्य के संपूर्णत्व प्रायिकत्व वा थोड़े पत का आशय लेकर उपमान प्रमाण प्रवृत्त होता हो सो बात नहीं है, किन्तु प्रसिद्ध तुल्यता के आशय से अनुमान की प्रवृत्ति होती है। अहां यह सचान धर्म मिलता है वहां उपमान का निबेध नहीं हो सकता। इस लिये उक्त दोष नहीं आता ॥

१०५—प्रत्यक्षेणाऽप्रत्यक्षसिद्धेः ॥ ४४ ॥

पूर्व०—( अच्छा तो ) प्रत्यक्ष से अप्रत्यक्ष की सिद्धि होने से ( उपमान अनुमान ही के अन्तर्गत होजायगा। जैसे प्रत्यक्ष बुरं के देखने से अप्रत्यक्ष अग्नि का अनुमान होता है, जैसे ही गौ के प्रत्यक्ष देखने से अप्रत्यक्ष गवध का अनुमान हो जायगा। इस लिये यह अनुमान प्रमाण से पृथक् उपमान प्रमाण नहीं हो सकता ) ॥

१०६—नाऽप्रत्यक्षे गवये प्रमाणार्थमुपमानस्य पश्याम इति ॥ ४५ ॥

उ०—नहीं, क्योंकि अप्रत्यक्ष गवय में उपमान प्रमाण का अर्थ हम नहीं देखते हैं ॥ अर्थात् जब गाय के देखने वाले को उपमान का उपदेश किया जाता है और

यह गाय की समान पशु की देखता है तब उस को यह ज्ञान होता है कि इस प्राणी का नाम गवय है। ऐसा अनुमान में नहीं होता। अनुमान बिना देखे वस्तु का होता है। यही अनुमान और उपमान में विशेष है ॥

१०७-तथैत्युपसंहारादुपमानसिद्धेर्नाविशेषः ॥ ४६ ॥

“वैसा ही गवय होता है” ऐसे समान धर्म के उपसंहार से उपमान सिद्ध होता है ॥ ऐसा अनुमान में नहीं होता। अनुमान और उपमान में यह भी विशेष सम्बन्ध चाहिये ॥ उपमान परीक्षा पूर्ण हुई। अब शब्द परीक्षा करते हैं कि—

१०८-शब्दोऽनुमानमर्थस्यानुपलब्धेरनुमेयत्वात् ॥ ४७ ॥

पू०-शब्द प्रमाण भी अनुमान ही है, (भिन्न प्रमाण नहीं) क्योंकि शब्द का अर्थ उपलब्ध न होने से अनुमान की योग्य है ॥ जैसे प्रत्यक्ष से अज्ञात साध्य का ज्ञात हेतु से पीछे अनुमान होता है, ऐसे ही ज्ञात शब्द से पीछे अज्ञात अर्थ का ज्ञान होता है। इस लिये शब्द प्रमाण भी अनुमान ही है ॥ तथा—

१०९-उपलब्धेरद्विप्रवृत्तित्वात् ॥ ४८ ॥

ज्ञान की प्रवृत्ति दो प्रकार से नहीं होती ॥ इस से भी शब्द प्रमाण अनुमान ही है। प्रमाणान्तर में उपलब्धि दो प्रकार से होती है। अनुमान में प्रवृत्ति जिस प्रकार से होती है, उस से भिन्न प्रकार से उपमान में होती है अर्थात् अनुमान का फल और शब्द प्रमाण का फल एक ही प्रकार का है, भिन्न नहीं ॥

११०-सम्बन्धाच्च ॥ ४९ ॥

परस्परसम्बन्धयुक्त शब्द और अर्थ के सम्बन्ध की प्रसिद्धि होने से शब्द के ज्ञान से अर्थ का ज्ञान होता है ॥ इस लिये भी शब्द प्रमाण भिन्न नहीं, किन्तु अनुमान में गिन लिया जावे। क्योंकि सम्बन्ध वाले साध्यसाधनसम्बन्ध के ज्ञान से साधन के ज्ञात होने पर साध्य का ज्ञान होता है ॥

१११-आप्तोपदेशसामर्थ्याच्छब्दार्थसम्प्रत्ययः ॥ ५० ॥

उ०-प्रासादिक लोगों के उपदेशसामर्थ्य से शब्द से अर्थ का बोध होता है ॥ मुक्ति आदि अप्रत्यक्ष पदार्थों का ज्ञान केवल शब्द से नहीं होता किन्तु सत्यवक्ताओं का यह शब्द है, इस लिये अर्थ का बोध होता है। ऐसा अनुमान में नहीं। यही शब्द और अनुमान में भेद है। और यह जो कहा कि

सम्बन्धयुक्त शब्द और अर्थ के ज्ञान से बोध होता है, यह भी ठीक नहीं क्योंकि—

### ११२-प्रमाणतोऽनुपलब्धेः ॥ ५१ ॥

प्रमाण से प्रतीति नहीं होती ॥ जिस इन्द्रिय से शब्द का ग्रहण होता है, उस इन्द्रिय से अर्थ का ग्रहण नहीं हो सकता । जैसे कान से आसोपदिष्ट शब्द द्वारा जाना कि भूमण्डल पर कुरुक्षेत्र लङ्का लण्डन आदि नगर वा देश हैं, सो यह ज्ञान कान का विषय नहीं हो सकता ॥

### ११३-पूरणप्रदाहपाटनानुपलब्धेश्च सम्बन्धाऽभावः ॥ ५२ ॥

क्योंकि पूरण, प्रदाह और पाटन की उपलब्धि नहीं होती इस से भी सम्बन्ध का अभाव है ॥ अर्थात् जो शब्द का अर्थ के साथ व्याप्ति रूप सम्बन्ध होता तो अन्त शब्द के उच्चारण से (पूरण) मुख भर जाता । अग्नि शब्द के जोलने से (प्रदाह) जलन होती । खड्ग शब्द के कहने ही से मुख के खण्ड २ (पाटन) हो जाते । इस से सिद्ध हुआ कि शब्द अर्थ का व्याप्तिरूप सम्बन्ध नहीं है ॥

### ११४-शब्दार्थव्यवस्थानादप्रतिषेधः ॥ ५३ ॥

पूर्वो-शब्द से अर्थ के ग्रहण की व्यवस्था की देखने से व्यवस्था के कारण शब्द और अर्थ के सम्बन्ध का अनुमान किया जाता है ॥ जो सम्बन्ध न होता तो सब शब्दों से सब अर्थों का बोध हो जाता, इस लिये सम्बन्ध का खण्डन नहीं हो सकता ॥ इस का समाधानः—

### ११५-न सामयिकत्वाच्छब्दार्थसम्प्रत्ययस्य ॥ ५४ ॥

स०-शब्द और अर्थ की व्यवस्था सङ्केत से है ॥ अतः शब्द अर्थ का स्वाभाविक सम्बन्ध नहीं । ( इस शब्द का यह अर्थ है । यह जो वाच्य और वाचक के नियम का निश्चय है, इसी को समय वा सङ्केत कहते हैं । इस के ज्ञान से शब्द के सुनने से अर्थ का बोध होता है और जो यह सङ्केत ज्ञात न हो तो शब्द के सुनने से भी अर्थ का बोध कभी नहीं होता । जैसे किसी ने सङ्केत किया कि “ पङ्कज ” शब्द से “ कसल ” समझना । अब जिस मनुष्य को यह सङ्केत ज्ञात होगा, उसी को पङ्कज शब्द के सुनने से कसल अर्थ का ज्ञान होगा और जिस को इस सङ्केत का ज्ञान नहीं, उस को पङ्कज शब्द के सुनने से कसल अर्थ का ज्ञान नहीं होता । तथा—

### ११६-जातिविशेषे चानियमाव् ॥ ५५ ॥

किसी विशेष जाति में नियम न होने से भी ( शब्द से अर्थ का ज्ञान साङ्केतिक है । स्वाभाविक नहीं ) ॥ क्योंकि आर्य और श्रेष्ठ अपनी इच्छा के अनुसार अर्थ के ज्ञान के लिये शब्द का प्रयोग करते आते हैं । जो शब्द और अर्थ का सम्बन्ध स्वाभाविक होता तो इच्छा के अनुसार शब्द का प्रयोग कभी नहीं हो सकता । जैसे प्रकाश से रूप का ज्ञान होना स्वाभाविक है, अर्थात् सब के लिये एकसा है । प्रकाश से सब किसी को रूप का ज्ञान होता है । ऐसा शब्द और अर्थ का सम्बन्ध स्वाभाविक नहीं । आर्यभाषा ( समय या सङ्केत ) में राम शब्द का जो अर्थ है, वह श्रेष्ठ भाषा में नहीं । तथा एक भाषा में भी सब प्रकारों में किसी शब्द का एक ही अर्थ मानने का नियम नहीं ॥

### ११७-तदप्रामाण्यमनृतव्याघातपुनरुक्तदोषेभ्यः ॥ ५६ ॥

पूर्व०-निश्चयात्, व्याघात और पुनरुक्त दोष से शब्द की प्रमाणता नहीं हो सकती ॥ जैसे लिखा है कि जिस की पुत्र की इच्छा हो वह पुत्रेष्टि नाम यज्ञ करे परन्तु कहीं २ उक्त यज्ञ करने से भी पुत्र की उत्पत्ति नहीं देखते । इस से अनुमान होता है कि जिस वाक्य का दूष्ट फल है, उस में निश्चयात् देखा गया तो जिस वाक्य का फल अदृष्ट है, जैसे "स्वर्ग की इच्छा वाला अग्निहोत्र करे," यह बात भी निश्चया ही होगी । व्याघात दोष से भी शब्द प्रमाण नहीं हो सकता । जैसे एक स्थान में कहा कि सूर्य के उदय होने पर होम करना चाहिये, फिर अन्यत्र कहा कि सूर्योदय से पहिले होम करना चाहिये, ऐसे ही उदय वाला में होम करने से दोष और बिना उदय काल में होम करने में भी दोष कहा । यह दोनों बात परस्परविरुद्ध होने से बाधित हैं । इस को व्याघात दोष ( अपनी बात का पाप ही खण्डन करना ) कहते हैं । उक्त दोष से दो में से एक अवश्य निश्चया हीया । ऐसे ही अभ्यास में तीन बार पहिली ऋचा बोलना और पिछली भी तीन बार । यह पुनरुक्ति दोष आता है और जिस में पुनरुक्ति हो, वह मतवाले का वाक्य कहाता है । इस लिये शब्द अप्रमाण हुआ ॥

### ११८-न कर्मकर्तृसाधनवैगुण्यात् ॥ ५७ ॥

उ०-नहीं, कर्म कर्ता और साधन के वैगुण्य से ॥ जब ये तीनों यथार्थ होंगे तो निश्चय फल की सिद्धि होगी । इस में कुछ सन्देह नहीं । जैसे कर्ता

सूखे अथवा दुष्ट आचरण वाला हुआ तो यह कर्ता का वैगुण्य (दोष) हुआ, मिथ्या प्रयोग किया तो यह कर्म का वैगुण्य कहावेगा, ऐसे ही जो होमादि का द्रव्य अष्टका न हुआ तो यह साधनवैगुण्य हुआ । इन तीनों में से एक भी दुष्ट होगा तो फल की सिद्धि न होगी । क्योंकि लोक में भी गुण के योग से ही कार्य की सिद्धि देखने में आती है । यह लौकिक से पृथक् नहीं । इस लिये " अनृत=मिथ्यात्व " दोष देना उचित नहीं ॥

### ११९-अभ्युपेत्य कालभेदे दोषवचनात् ॥ ५८ ॥

( होम करने में जो व्याघात दोष दिया था उस का उत्तर इस सूत्र से देते हैं ) अङ्गीकार करके काल का भेद करने पर दोष कहा है ॥ इस लिये विधि के अष्ट होने में यह निन्दा का कषण है, किन्तु व्याघातरूप दोष नहीं अर्थात् शास्त्र में जहां अनेक पक्ष हैं, उन में से किसी एक पक्ष को स्वीकार करले, फिर उस का त्याग करना अनुचित है । यह तात्पर्य है ॥

### १२०-अनुवादोपपत्तेश्च ॥ ५९ ॥

( अभ्यास में जो पुनरुक्त दोष दिया था, वह भी यथार्थ नहीं ) क्योंकि अनुवाद की उपपत्ति होने से ॥ व्यर्थ अभ्यास पुनरुक्त कहाता है और सार्थक अभ्यास को अनुवाद कहते हैं । तीन बार पहिली ऋचा पढ़नी और तीन बार पिछली बोलनी । यह अभ्यास सार्थक होने से अनुवाद है क्योंकि प्रथम और अन्त्य के तीन बार पढ़ने से सामिधेनियों की संख्या पूरी होती है । सामिधेनी पन्द्रह होनी चाहिये तीन २ बार न पढ़े तो संख्या न्यून होजाय । इस लिये सार्थक होने से यह अभ्यास अनुवाद कहा जायगा, पुनरुक्त नहीं ॥

### १२१-वाक्यविभागस्य चार्थग्रहणात् ॥ ६० ॥

वाक्य विभाग के अर्थ ग्रहण से भी शब्द प्रमाण है क्योंकि लोक में शिष्ट लोग विधि अनुवाद आदि वाक्यों का विभाग करते हैं और अनुवादवाक्य को सार्थक मानते हैं, वैसे ही शास्त्र में भी अनुवाद वाक्य सार्थक माने जाते हैं ) ॥

### १२२-विध्यर्थवादानुवादवचनविनियोगात् ॥ ६१ ॥

( क्योंकि शास्त्रीय वाक्य तीन प्रकार से काम में लाये गये हैं ) विधि वाक्य, अर्थवादवाक्य और अनुवादवाक्य ॥ इन के लक्षण क्रम से आगे लिखते हैं कि:-

### १२३-विधिर्विधायकः ॥ ६२ ॥

जो वाक्य विधायक ( आज्ञा करने वाला ) होता है, उसे विधिवाक्य कहते हैं । जैसे-स्वर्ग-की इच्छा वाला अग्निहोत्र करे ॥

### १२४-स्तुतिनिन्दा परकृतिः पुराकल्प इत्यर्थवादः ॥ ६३ ॥

स्तुति, निन्दा, परकृति और पुराकल्प; यह ( चार प्रकार का ) अर्थवाद है ॥ विधि वाक्य के फल कहने से प्रशंसा की स्तुति कहते हैं । क्योंकि फल की प्रशंसा सुनने से प्रवृत्ति होती है । जैसे देवों ने इस यज्ञ को करके सब को जीता । इस यज्ञ के करने से सब कुछ प्राप्त होता है । इत्यादि ॥ नानिष्ट फल के कथन को निन्दा कहते हैं । यह निन्दित कर्मों के छोड़ने के लिये की जाती है । जैसे यज्ञों के बीच में ज्योतिष्टोम पहिला है, इस को न करके जो अन्य यज्ञ करता है, वह ऋद्धि में पड़ता है ॥ और जो वाक्य मनुष्यों के कर्मों में परस्परविरोध दिखावे उसे परकृति कहते हैं । इतिहासयुक्त विधि को पुराकल्प कहते हैं । जैसे ब्राह्मणों ने सामन्तीन की स्तुति की, इस लिये हम भी यज्ञ का विस्तार करें । पहिले शिष्ट लोग ऐसा करते आये वा कहते आये हैं, इस को ऐतिह्य कहते हैं । अर्थ का कहना अर्थवाद है ॥

### १२५-विधिविहितस्यानुवचनमनुवादः ॥ ६४ ॥

१ विधि और २ विधि से जो विधान किया गया, उन का अनुवचन= अनुवाद कहा जाता है ॥ १ पहिला शब्दानुवाद और २ दूसरा अर्थानुवाद कहा जाता है । विहित का अनुवाद करने का प्रयोजन यह है कि स्तुति निन्दा अथवा विधिका शेष, ये सब जो विहित हैं, उस के विषय में किये जावें । लोक में भी तीन ही प्रकार के वाक्य देखने में आते हैं । जैसे आज्ञा पकाओ, यह विधिवाक्य कहा जाता है । आयु तेज बल सुख और फुरती यह सब आज्ञा में विद्यमान हैं । यह अर्थवाद वाक्य हुआ क्योंकि विधिवाक्य में आज्ञा पकाने की आज्ञा थी और इस से आज्ञा की स्तुति बोधित हुई । आप पकाइये, पकाइये, शीघ्र पकाइये । हे प्यारे ! पकाओ । यह अनुवाद वाक्य कहाते हैं क्योंकि विधिवाक्य से जो विधान किया गया, उसी का अनुवचन इस में है । जैसे लोक में वाक्यों का अर्थ ज्ञान विभाग से होता है और वह प्रमाण समझे जाते हैं ऐसे ही विभाग से अर्थ ज्ञान होने के कारण शास्त्रीय ( शब्द प्रमाणस्य ) वाक्यों का भी प्रमाणत्व समझो ॥

१२६-नानुवादपुनरुक्तयोर्विशेषः शब्दाभ्यासोपपत्तेः ॥ ६५ ॥

शब्दा-पुनरुक्त (अशुद्ध) और अनुवाद (शुद्ध) में विशेष नहीं क्योंकि दोनों ही में (चरितार्थ) शब्द के अभ्यास की उपपत्ति है। (वार २ पढ़ने से दोनों ही दृष्ट हैं) ॥

१२७-शीघ्रतरगमनीपदेशवदभ्यासान्नाविशेषः ॥ ६६ ॥

उक्त पूर्वपक्ष का उत्तर-पुनरुक्त और अनुवाद में विशेष नहीं, यह कहना ठीक नहीं, क्योंकि अर्थवान् अभ्यास को अनुवाद और अर्थरहित (व्यर्थ) अभ्यास को पुनरुक्त कहते हैं। यही भेद है ॥ जैसे किसी ने कहा "जाओ" फिर कहा "जाओ-जाओ" अर्थात् शीघ्र जाओ। देर मत करो। यह अभ्यास सार्थक है, व्यर्थ नहीं ॥

प्रश्न-तो क्या शब्द के प्रमाणत्व दूर करने वाले हेतुओं के खण्डन करने ही से शब्द का प्रमाणत्व सिद्ध हो जायगा ? नहीं, और भी कारण है कि-

१२८-मन्त्रायुर्वेदप्रामाण्यञ्च तत्प्रामाण्यमाप्तप्रामाण्यात् ६७

उत्तर-मन्त्र और आयुर्वेद के प्रामाण्य के समान शब्द का प्रामाण्य है, भास के प्रमाणत्व से ॥ जैसे मन्त्रों के जप से उन का फल जैसा का तैसा देखने में आता है, ऐसे ही आयुर्वेद में जिस रोग की निवृत्ति के लिये जो उपाय लिखे हैं उन का फल भी वैसा ही देखने में आता है जैसा कि शास्त्र में लिखा है। भास उन्हें कहते हैं जो यथावेवला, दुःख के हित की इच्छा करने वाले, प्राणिमात्र पर क्यावान्, धर्म के तत्त्व जानने वाले हों। ऐसे लोग प्राणियों के सुख के लिये त्यागने योग्य वा ग्रहण करने योग्य प्रदार्थों का उपदेश करते हैं। जैसे भासों के उपदेश से दृष्ट फल वाले वैद्यक शास्त्र का प्रमाणत्व सिद्ध होता है, ऐसे ही भास लोगों के उपदेश होने से सत्य शास्त्रों का भी प्रामाण्य मानना चाहिये और जो दृष्ट फल वाले वैद्यक भादि के कर्त्ता ऋषि मुनि प्रामाणिक लोग हैं, वही वेदादि शब्द के जानने वाले और व्याख्यान करने वाले हैं। इस से भी वेदादि शब्द का प्रमाणत्व सिद्ध होता है। जैसे बटलोई में एक घावल के टटोलने से सब पक गये वा अभी कच्चे हैं, इस का ज्ञान हो जाता है, वैसे ही दृष्ट फल वाले वाक्य के प्रमाणत्व से अदृष्टार्थक वाक्य का भी प्रमाणत्व अनुमान से सिद्ध है ॥

इति प्रथम सान्धिकम् ।



अथ द्वितीय मान्हिकम्

१२६-न चतुष्टमैतिह्यार्थापत्तिसम्भवाभावप्रामाण्यात् ॥ १ ॥

चार ही प्रमाण नहीं क्योंकि ऐतिह्य, अर्थापत्ति, संभव और अभाव ये भी प्रमाण हैं ॥ ऐतिह्य=इतिहासप्रसिद्ध को कहते हैं। जैसे श्री रामचन्द्र जी युधिष्ठिरादि हुये। इस में ऐतिह्य प्रमाण है। एक अर्थ के कहने से दूसरे अर्थ की प्राप्ति हो जाय, इसे अर्थापत्ति कहते हैं। जैसे किसी ने कहा कि यह देवदत्त सोटा है और दिन को नहीं खाता। उस इतने कहने मात्र से रात्रि का भोजन अर्थ से सिद्ध हो जायगा क्योंकि बिना भोजन के सोटा नहीं हो सकता। संभव-जैसे मण में पंसेरी और पंसेरी में सेर अर्थात् मण पंसेरी के बिना नहीं बन सकता तो मण के होने से पंसेरी का होना संभव प्रमाण से जाना जायगा। कारण के अभाव से कार्य के अभाव का ज्ञान अभाव प्रमाण से होता है ॥

१३०-शब्द ऐतिह्यानर्थान्तरभावादानुमानेऽर्थापत्ति

सम्भवाभावानर्थान्तरभावाच्चाप्रतिषेधः ॥ २ ॥

ऐतिह्य का शब्द प्रमाण में; अर्थापत्ति, संभव और अभाव का अनुमान में अन्तर्भाव होने से (प्रमाण चार ही हैं)। चतुष्टु का प्रतिषेध नहीं हो सकता क्योंकि ऐतिह्य=इतिहास भी आक्षेपदिष्ट होने से प्रमाण है। तथा प्रत्यक्ष से संबद्ध अप्रत्यक्ष का ज्ञान अनुमान कहाता है। देवदत्त का सोटापन जो प्रत्यक्ष दीख पड़ता है, इस से अप्रत्यक्ष रात्रि के भोजन का ज्ञान अनुमान से हो जायगा। जब कहा कि देवदत्त सोटा है और दिन में नहीं खाता तब निःसन्देह रात्रि में खाता होगा, इस बात का अनुमान हो जायगा क्योंकि बिना भोजन सोटापन नहीं होता। संभव प्रमाण से मण में पंसेरी का ज्ञान होता है, यह भी अनुमान ही है क्योंकि पंसेरियों के समुदाय को मण कहते हैं और बिना अवयवों के अवयवी नहीं रह सकता तो जब अवयवी विद्यमान है, तब उस के अवयवों का ज्ञान अनुमान से हो, इस में क्या प्रतिबन्ध है? ऐसे ही कारण के अभाव से कार्य का अभाव अनुमान ही से ज्ञात हो जायगा, पृथक् प्रमाण मानना आवश्यक नहीं। इतने से यह सिद्ध होगया कि ऐतिह्य आदि प्रमाण तो हैं, पर पृथक् प्रमाण नहीं, पहिले जो प्रत्यक्ष आदि चार प्रमाण कहे हैं, उन्हीं में इन का अन्तर्भाव है ॥ अब अगले सूत्र से अर्थापत्ति का प्रमाणत्व उद्धाते हैं कि :-

### १३१-अर्थापत्तिरप्रमाणमनैकान्तिकत्वात् ॥ ३ ॥

पू०-अनैकान्तिक (सव्यभिचार) होने से अर्थापत्ति प्रमाण नहीं ॥ जसे किसी ने कहा कि मेघों के न रहते वर्षा नहीं होती तब अर्थ से सिद्ध हुआ कि मेघों के रहने से वर्षा होती है। यह अर्थापत्ति प्रमाण का फल है। पर कभी २ मेघों के रहते भी वृष्टि नहीं होती, इस लिये अर्थापत्ति को व्यभिचार से प्रमाणत्व नहीं हो सकता ॥

### १३२-अनर्थापत्तावर्थापत्त्यभिमानात् ॥ ४ ॥

उ०-अर्थापत्ति में व्यभिचार नहीं आता, अनर्थापत्ति में अर्थापत्ति के अभिमान से। अर्थात् कारण के अभाव में कार्य की उत्पत्ति नहीं होती। इस वाक्य से विरोधी अर्थ कारण के विद्यमान रहते ही कार्य उत्पन्न होता है। यह सिद्ध हो जाता है। क्योंकि अभाव का विरोधी भाव है। इस लिये कारण की विद्यमानता में कार्य का होना-कारण की विद्यमानता का व्यभिचार नहीं है। क्योंकि यह निश्चित है कि कारण के न रहते कार्य की उत्पत्ति कभी नहीं होती। इस लिये व्यभिचार नहीं है और जो कारण के विद्यमान रहते किसी निमित्त के प्रतिबन्ध से कार्य न हो तो यह कारण का धर्म है, अर्थापत्ति का प्रमेय नहीं। अर्थापत्ति का प्रमेय तो इतना ही है कि कारण के विद्यमान रहते ही कार्य होता है। इस से यह बात सिद्ध होगई कि अनर्थापत्ति में अर्थापत्ति का अभिमान कर पूर्वपक्षकार ने निषेध किया है ॥ तथा-

### १३३-प्रतिषेधाऽप्रामाण्यं चानैकान्तिकत्वात् ॥ ५ ॥

"अर्थापत्ति प्रमाण नहीं व्यभिचार होने से" यह निषेध वाक्य है। इस से अर्थापत्ति के प्रमाणत्व का खण्डन होता है, न कि अर्थापत्ति की सत्ता का। अतः यह निषेध भी अनैकान्तिक (व्यभिचारी) हुआ तो अप्रामाणिक से किसी वस्तु का खण्डन नहीं हो सकता क्योंकि जो स्वयं अप्रमाण है, वह दूसरे का निषेध क्योंकर कर सकेगा। अथवा-

### १३४-तत्प्रामाण्ये वा नार्थापत्त्यऽप्रामाण्यम् ॥ ६ ॥

प्रतिषेध का प्रामाण्य हो तो अर्थापत्ति का भी अप्रमाणत्व सिद्ध नहीं हो सकता ॥ क्योंकि कारण की विद्यमानता में कार्य के होने से अर्थापत्ति का भी अव्यभिचार विषय है। इस का सारांश यह है कि जो कहीं व्यभिचार आने पर भी निषेध को प्रमाण मानो तो अर्थापत्ति प्रमाण क्यों नहीं। इतने

से अर्थापत्ति का प्रमाणत्व सिद्ध किया । अब अभाव के प्रमाणत्व में शङ्का समाधान है कि—

१३५—नाऽभावप्रामाण्यं प्रमेयाऽसिद्धेः ॥ ७ ॥

पू०—अभाव का प्रमाणत्व नहीं, प्रमेय के असिद्ध होने से ॥ क्योंकि जिस का प्रमेय सिद्ध नहीं, वह प्रमाण किस काम का । इस लिये उस का मानना व्यर्थ है ॥

१३६—लक्षितेष्वलक्षणलक्षितत्वाद्-

ऽलक्षितानां तत्प्रमेयसिद्धेः ॥ ८ ॥

उ०—“ प्रमेय के असिद्ध होने से अभाव का प्रमाणत्व नहीं ” इस का खण्डन करते हैं कि—प्रमेय सिद्ध होने से अभाव प्रमाण है । जैसे कई वस्त्र चिन्ह वाले और कई एक बिना चिन्ह के हैं और एक ही स्थान में धरे हैं, अब किसी मनुष्य से कहा कि उन वस्त्रों में से बिना चिन्ह के वस्त्र ले आ, तो वह जिन वस्त्रों में चिन्ह का अभाव देखेगा, उन्हें को ले आवेगा, ती लक्षणों के अभाव से ज्ञान हुआ और जो ज्ञान का हेतु है वह प्रमाण कहाता है । इस लिये अभाव प्रमाण है ॥

१३७—असत्यर्थे नाऽभाव इति चेन्नान्यलक्षणोपपत्तेः ॥ ९ ॥

( जहां पहिले हीकर फिर कुछ न रहे वहां उस का अभाव कहा जाता है, जैसे किसी स्थान में पहिले घट था और फिर वहां से हटा लिया तो वहां घट का अभाव होगया । बिना लक्षणवाले वस्त्रों में पहिले ही लक्षण न थे, इस लिये उन में लक्षणाऽभाव सिद्ध नहीं ) यह कही ती ठीक नहीं, क्योंकि जैसे लक्षणयुक्त वस्त्र में लक्षणों की उपपत्ति देखते हैं वैसे ही लक्षण रहितों में लक्षणों के अभाव को देख कर वस्तु को जान लेते हैं ॥

१३८—तत्सिद्धेरलक्षितेष्वहेतुः ॥ १० ॥

पू०—लक्षण वाले वस्त्रों में जो लक्षण विद्यमान हैं उन लक्षणों का अलक्षितों में अभाव कहना हेतुशून्य है क्योंकि जो विद्यमान है उस का अभाव कैसा ? क्योंकि लक्षितों के लक्षण अलक्षितों में उठकर थोड़ा ही चले जाते । वंश लक्षितों में लक्षणों का भाव है ही, और अलक्षितों में पहिले ही से लक्षण नहीं, अतः अभाव कहना नहीं बनता ॥

१३९—न लक्षणावस्थितापेक्षसिद्धेः ॥ ११ ॥

८०-हम यह नहीं कहते कि जो लक्षण विद्यमान हैं उन का अभाव किन्तु कितनों ही में लक्षण हैं और कइयों में नहीं हैं, अब जिन में लक्षणों को नहीं देखते उन में लक्षणाभाव से अपेक्षासिद्ध वस्तु को जान लेते हैं ॥

१४०-प्रागुत्पत्तेरभावोपपत्तेश्च ॥ १२ ॥

अभाव दो प्रकार का होता है, एक तो उत्पत्ति होने के पहिले, जैसे जब तक घट उत्पन्न नहीं हुआ तब तब उस का अभाव है और दूसरा जब कोई वस्तु नष्ट हो जाता है तब उस का अभाव होता है। लक्षणरहित वस्तुओं में पहिले प्रकार का अभाव सिद्ध है ॥

शब्द के प्रमाणत्व में "आप्तोपदेश" विशेषण है इस से शब्द का अनाप्तोपदिष्ट और आप्तोपदिष्ट होना। इन दो भेदों से ज्ञात होता है कि शब्द अनेक प्रकार के होते हैं, उस में सान्नाय्य रूप से विचार किया जाता है कि शब्द नित्य है वा अनित्य-

१४१-विमर्शहेत्वनुयोगे च विप्रतिपत्तेः संशयः ॥ १३ ॥

शब्द-आकाश का गुण, व्यापक, नित्य और अभिव्यक्तिधर्मवाला अर्थात् क्रिया से शब्द का केवल आविर्भाव होता है, शब्द उत्पन्न नहीं होता। ऐसा कोई कहते हैं। कोई अन्य आदि गुणों का सहचारी, द्रव्य में प्रविष्ट, अभिव्यक्तिधर्मवान् मानते हैं। शब्द आकाश का गुण, उत्पत्ति विनाश वाला है, कइयों का यह मत है और कोई आचार्य ऐसा कहते हैं कि शब्द महाभूतों के क्षोभ से उत्पन्न होता है, किसी के आश्रित नहीं, उत्पत्तिविनाशवान् है। इस लिये संदेह होता है कि तो फिर सिद्धान्त क्या है? यही सिद्धान्त है कि "शब्द अनित्य है" इस के हेतु अगले सूत्र में कहते हैं कि-

१४२-आदिमत्त्वादैनृद्रियकत्वात्कृतकवदुपचाराच्च ॥ १४ ॥

शब्द-आदिमान् होने, इन्द्रियों का विषय होने और बनाई हुई वस्तुओं के समान शब्द में व्यवहार होने से अनित्य है ॥ जो आदि वाले पदार्थ हैं, अनादि नहीं हैं, वे नित्य नहीं हैं, शब्द भी सादि होने से अनित्य है। दूसरे संयोगजनित कार्य पदार्थ इन्द्रियों का विषय होते हैं, नित्य कारण पदार्थ अतीन्द्रिय होते हैं। इस शब्द इन्द्रियविषय होने से अनित्य हुवा। तीसरे जैसे घड़ा कपड़ा आदि बनाये जाते हैं वैसे शब्द भी बोल कर बनाया हुवा कहा जाता है इस लिये भी शब्द अनित्य हुवा ॥

## १४३-न घटाभावासामान्यनित्यत्वात्

नित्येष्वनित्यवदुपचाराच्च ॥ १५ ॥

पूर्वपक्ष-नहीं, क्योंकि घटाऽभाव के नित्यत्व से और नित्यों में भी अनित्य के तुल्य उपचार होने से ॥ व्यभिचार आता है इस लिये उक्त हेतुओं से शब्द का अनित्यत्व सिद्ध नहीं हो सकता । जैसे कहा था कि आदिमान् होने से शब्द अनित्य है, यह ठीक नहीं, क्योंकि घटाऽभाव भी आदिमान् है । जब तक घट विद्यमान है तब तक उस का अभाव नहीं और जब घट फूट गया तब उस का अभाव हो गया, वह घटाऽभाव मिट्टी के पुथक् होजाने से उत्पन्न होता है और जागे सर्वदा अभाव रहेगा इस लिये नित्य है, पर आदिमान् है । जो कहा था कि इन्द्रियविषय होने से शब्द अनित्य है, इस में भी व्यभिचार है क्योंकि घटत्व पटत्व और ब्राह्मणत्वं आदि जातियों का भी ग्रहण इन्द्रियों से ही होता है, पर जाति नित्य है, वह सिद्धान्त है, तो इन्द्रिय-विषयत्व में भी व्यभिचार आगया । और जो कृतकवत् उपचार दिखलाया था, उस में भी व्यभिचार है क्योंकि नित्यों में भी अनित्यत्व के सा उपचार किया जाता है । जैसे वृक्ष का प्रदेश, कम्बल का स्थान, यह व्यवहार होता है, वैसे ही-आकाश का प्रदेश, आत्मा का स्थान, यह व्यवहार भी होता है । आकाश में आकाश का प्रदेश ( खोर ) वा आत्मा का स्थान विशेष नहीं है पर कहने में आता है, इस लिये उक्त हेतु भी ठीक नहीं ॥

## १४४-तत्त्वभाक्तयोर्नानात्वविभागादव्यभिचारः ॥ १६ ॥

उ०-तत्त्व ( पारमार्थिक ) और भाक्त ( गौण ) के भेद ( विवेक ) से व्यभिचार नहीं आता ॥ नित्य वही है जिस की कभी उत्पत्ति और विनाश नहीं, जो सब काल में एक रूप से विद्यमान हो, जैसे आत्मा आकाश आदि पदार्थ हैं । यथार्थ नित्यत्व इन्हीं में है । घटाऽभाव में उक्त प्रकार का नित्यत्व नहीं है क्योंकि यह घटाऽभाव उत्पत्तिमान् है । इस लिये इस का नित्यत्व काल्पनिक है, तात्त्विक नहीं । जिस प्रकार का शब्द है, इस प्रकार का कोई कार्य नित्य देखने में नहीं आता, इस लिये व्यभिचार नहीं है ॥

## १४५-सन्तानानुमानविशेषणात् ॥ १७ ॥

शब्द में सन्तान ( परम्परा ) के अनुमान विशेषण से भी ॥ शब्द अनित्य ही है । इन्द्रिय से शब्द का ज्ञान होता है, केवल इसी लिये शब्द को अनित्य

नहीं कहते हैं किन्तु इन्द्रिय के सामीप्य से शब्द का ज्ञान होता है तो सामीप्य के लिये एक शब्द से दूसरा और फिर उस से तीसरा, इसी प्रकार शब्द की परम्परा का अनुमान है क्योंकि कर्ण इन्द्रिय तो शब्द के स्थान में जा ही नहीं सकता और सामीप्य जब तक न हो तब तक शब्द का ज्ञान होना असंभव है । इस लिये शब्द अनित्य है ॥

और जो कहा था कि नित्यों में भी अनित्य का सा उपचार होता है, यह कथन भी ठीक नहीं क्योंकि:-

### १४६-कारणद्रव्यस्य प्रदेशशब्देनाभिधाना-

नित्येष्वप्यव्यभिचारइति ॥ १८ ॥

कारण द्रव्य का प्रदेश शब्द द्वारा कथन होने से नित्यों में भी व्यभिचार नहीं आ सकता । जैसे कहते हैं कि "आकाश का प्रदेश", "आत्मा का प्रदेश" इस से आकाश और आत्मा का कारण द्रव्य नहीं कहा जाता, जैसा घटादि अनित्य पदार्थों का, क्योंकि परिच्छिन्न द्रव्य के साथ जो आकाश का संयोग है, वह आकाश का व्यापक नहीं हो सकता, क्योंकि आकाश बहुत बड़ा है, उस का घटादि पदार्थों के साथ जो संयोग है, वह एक देश में है, सब देशों में नहीं, यही समाधान "आत्मा का प्रदेश" इत्यादि में जानना चाहिये । जैसे संयोग अव्याप्यवृत्ति है वैसे ही शब्द आदि भी अव्याप्यवृत्ति हैं, क्योंकि ये भी एक देश में रहते हैं, सब देश में नहीं । जो वस्तु किसी प्रदेश में हो और किसी में न हो उसे अव्याप्यवृत्ति कहते हैं ॥

### १४७-प्रागुच्चारणादनपलब्धेरावरणादनपलब्धेश्च ॥१९॥

उच्चारण करने के पहिले शब्द उपलब्ध नहीं होता, (यदि होता तो सुन पड़ता ) तथा आवरणादि भी उपलब्ध (पाये) नहीं आते ॥ इस से शब्द अनित्य है । यदि कहो कि उच्चारण के पूर्व भी शब्द था तब, पर आवरण आदि रोक होने से सुनने में नहीं आता था, यह कहना भी ठीक नहीं क्योंकि जहाँ किसी प्रकार की रोक नहीं, वहाँ भी जब तक उच्चारण न करो तब तक कोई शब्द सुनाई नहीं देगा । इस से सिद्ध है कि उच्चारण करने के पहिले शब्द न था, पीछे उत्पन्न हुआ । जो उत्पन्न होकर नष्ट हो वह अनित्य कहाता है । इस से शब्द अनित्य है ॥ इस सिद्धान्त पर आशय करते हैं कि:-

१४८-तदनुपलब्धेरनुपलम्भादावरणोपपत्तिः ॥ २० ॥

पू०-यदि अनुपलम्भ (ज्ञात न होने) से आवरण नहीं है, तो हम कह सकते हैं कि आवरण की अनुपलब्धि भी अनुपलम्भ (ज्ञात न होने) से है, अनुपलब्धि से आवरण का निषेध नहीं हो सकता ॥

१४९-अनुपलम्भादनुपलब्धिसद्भाववन्ना-

वरणानुपपत्तिरनुपलम्भात् ॥ २१ ॥

जैसे अनुपलम्भ (ज्ञात न होने) से भी अनुपलब्धि है, उसे जानते ही, तद्वत् केवल उपलब्ध न होना आवरण का असाधक नहीं, उपलब्धि नहीं भी है तो भी आवरण है ॥

१५०-अनुपलम्भात्मकत्वात्तदनुपलब्धेरहेतुः ॥ २२ ॥

च०-जो ज्ञान का विषय होता है, वह है, और जिस का ज्ञान नहीं होता, वह नहीं है, यह सिद्धान्त है। उपलब्धि के अभाव को अनुपलब्धि कहते हैं, अभावरूप होने से इस की उपलब्धि नहीं होती। आवरण तो भावरूप पदार्थ है, इस की उपलब्धि अवश्य होगी चाहिये यी और उपलब्धि होती नहीं, इस लिये आवरण नहीं है ॥

१५१-अस्पर्शत्वात् ॥ २३ ॥

यू०-जैसे आकाश का स्पर्श नहीं होता और वह नित्य है, ऐसे ही शब्द का भी स्पर्श नहीं होता, इस लिये शब्द भी नित्य है ॥

१५२-न कर्मानित्यत्वात् ॥ २४ ॥

व्यभिचारी होने से अस्पर्शत्व हेतु ठीक नहीं। क्योंकि कर्म का भी स्पर्श नहीं होता पर वह अनित्य है ॥

१५३-नाणनित्यत्वात् ॥ २५ ॥

परमाणु का स्पर्श होता है पर नित्य है, इस लिये अस्पर्शत्व हेतु से शब्द का नित्यत्व सिद्ध नहीं हो सकता। दो उदाहरणों में व्यभिचार आजाने से अस्पर्शत्व हेतु दुष्ट है। इन दोनों सूत्रों का अभिप्राय यह है कि जिस पदार्थ का स्पर्श नहीं होता वह नित्य होता है। जैसे "आकाश" ऐसा पूर्व-पक्षी कहे तो उत्तर यह है कि क्रिया का स्पर्श नहीं होता पर अनित्य है, अर्थात् यह निश्चय नहीं है कि जिस-२ का स्पर्श न हो वह २ नित्य ही हो।

और यह भी नियम नहीं कि जिस २ का स्पर्श हो वह २ अनित्य हो । देखो परमाणु का स्पर्श होने पर भी वह नित्य है ॥

### १५४—सम्प्रदानात् ॥ २६ ॥

पू०—शब्द का सम्प्रदान होता है, इस लिये नित्य है । क्योंकि जो पदार्थ दिया जाता है, वह पहिले से विद्यमान रहता है । आचार्यादि शिष्यादि को शब्द देता है, इस से पहिले से शब्द विद्यमान है, यह मानना पड़ेगा ॥

### १५५—तदन्तरालानुपलब्धेरहेतुः ॥ २७ ॥

उ०—देने वाले और लेने वाले के बीच में शब्द की उपलब्धि नहीं होती, इस लिये उक्त हेतु ठीक नहीं । जो वस्तु विद्यमान होती है वह देने वाले से अलग होकर लेने वाले के पास पहुँचती है, यह बात शब्द में नहीं घटती इस लिये संप्रदाग कहने से शब्द नित्य नहीं हो सकता ॥

### १५६—अध्यापनादप्रतिषेधः ॥ २८ ॥

पू०—पढ़ाये जाने से निषेध नहीं हो सकता । जो संप्रदान न होता तो पढ़ाना नहीं बन सकता । इस लिये शब्द का देना मानना चाहिये ॥

### १५७—उभयोःपक्षयोरन्यतरस्याध्यापनादप्रतिषेधः ॥ २९ ॥

उ०—सन्देह की निवृत्ति न होने से दोनों पक्षों में पढ़ाना समान है । क्या जाने गुरु का शब्द शिष्य में पहुँचता है अथवा शिष्य भी जैसा गुरु बोलता है वैसा ही आप उच्चारण करता है, इस लिये पढ़ाना सम्प्रदान का हेतु नहीं और संप्रदान न होने से शब्द नित्य नहीं हो सकता ॥

### १५८—अभ्यासात् ॥ ३० ॥

पू०—जिस का अभ्यास किया जाता है वह नित्य देखा गया है जैसे पाँच बार देखता है, ती नित्य रूप फिर फिर देखा जाता है । ऐसे ही शब्द में भी अभ्यास होता है कि दश बार वाक्य पढ़ा, बीस बार पढ़ा, इस लिये नित्य शब्द का बार बार उच्चारण करना अभ्यास है । अभ्यास तभी बन सकता है जब कि शब्द उच्चारण से पूर्व भी नित्य वर्तमान हो ॥

### १५९—नान्यत्वेऽभ्यासस्योपचारात् ॥ ३१ ॥



८०-नहीं, क्योंकि नित्य न होते हुए भी अभ्यास का व्यवहार होता है। जैसे दो बार अग्निहोत्र करता है, तीन बार होम करता है, दो बार भोजन करता है, इस व्यवहार से यह हेतु ठीक नहीं, क्योंकि उदाहरणों से सिद्ध हो गया कि होम भोजन आदि किया अनित्य हैं तो भी अभ्यास का व्यवहार होता है, ऐसे ही अनित्य शब्दों का अभ्यास होता है ॥

१६०-अन्यदन्यस्मादनन्यत्वादनन्यदित्यन्यताऽभावः ॥ ३२ ॥

पू०-प्रतिषेध हेतु मैं जो अन्य शब्द का प्रयोग किया था, उस का खण्डन इस सूत्र से करते हैं कि जिस को अन्य कहते हो, वह अपने साथ अनन्य होने से अन्य नहीं हो सकता, इस लिये अन्यता का अभाव हुआ। तात्पर्य यह है कि अन्य (भिन्न) दूसरे का भेद इन में हो सकता है, अपने साथ तो भेद नहीं, तो अनन्य हुआ और जो अनन्य है, वह अन्य हो नहीं सकता, इस लिये अन्यत्व का अभाव सिद्ध होता है ॥

१६१-तदभावे नास्त्यनन्यता तयोदितरेतरापेक्षसिद्धेः ॥ ३३ ॥

उ०-सिद्धान्ती कहता है कि अन्यत्व का अभाव मानो तो अनन्यता भी न बनेगी क्योंकि इन दोनों की निष्ठि परस्पर सापेक्ष है ॥

जैसे कहा कि "अनन्य" तो यह समस्त पद है, इस का अर्थ यह है कि "अन्य नहीं" वह "अनन्य" कहाता है। जो उत्तर पद अन्य न होता तो किस का निषेध किया जाता। इस लिये अनन्य शब्द दूसरे अन्य शब्द की अपेक्षा से सिद्ध होता है। इस से जो पूर्वपक्ष में कहा था कि अन्यत्व का अभाव है, सो यथार्थ नहीं ॥

१६२-विनाशकारणानुपलब्धेः ॥ ३४ ॥

पू०-शब्द के नाश का कारण नहीं जान पड़ता। इस लिये शब्द नित्य है ॥ जो पदार्थ अनित्य होता है उस का नाश किसी कारण से होता है, जैसे वस्त्र के कारण तन्तुओं का संयोग जब नष्ट (होरे अलग २) होते हैं तब वस्त्र नष्ट होता है। यदि शब्द अनित्य होता तो उस का नाश जिस कारण से होता, वह कारण जान पड़ता ॥

१६३-अश्रवणकारणानुपलब्धेः सततश्रवणप्रसंगः ॥ ३५ ॥

उ०-शब्द न सुन पड़ने का कारण उपलब्ध न होने से सर्वदा श्रवण होना चाहिये। पर ऐसा नहीं होता इस लिये शब्द नित्य नहीं ॥

१६४-उपलब्धमाने चानुपलब्धेरसत्त्वादनपदेशः ॥ ३६ ॥

यदि कहो कि न सुनाई पड़ने का कारण अनुमान से उपलब्ध है, तो अनुपलब्धि के असत् होने से यह कहना नहीं बनता कि कारण उपलब्ध नहीं ॥

१६५-पाणिनिमित्तप्रश्लेषाच्छब्दाभावेनानुपलब्धिः ॥ ३७ ॥

घण्टे को बजा कर उस को हाथ से पकड़ लो तो शब्द रुक जाता है, उपलब्ध नहीं होता ( यदि नित्य होता तो ऐसा क्यों होता ? ) ॥

१६६-विनाशकारणानुपलब्धेश्चावस्थाने

तन्नित्यत्वप्रसंगः ॥ ३८ ॥

इस सूत्र पर वृत्तिकार ने पूर्व वा उत्तर कोई पक्ष नहीं लिखा, प्रत्युत यह सूत्र ही अपनी व्याख्या में नहीं माना, परन्तु वात्स्यायन मुनि ने भाष्य में व्याख्या की है इस लिये हम भी लिखते हैं—

शब्द के विनाश का कारण ( हाथ से पकड़ने में ) उपलब्ध नहीं होता तब शब्द स्थिर रहना चाहिये था, और उस दशा में शब्द की नित्यता पाई जाती ॥

१६७-अस्पर्शत्वादप्रतिषेधः ॥ ३९ ॥

पू०-शब्द के स्पर्शरहित होने से ( १६५ ) सूत्र का दोष नहीं आता । ( क्योंकि शब्द आकाश का गुण है, आकाश में स्पर्श नहीं । तब हाथ लगाने से शब्दाऽभाव कैसे माना जाय ? ) ॥

१६८-विभक्त्यन्तरोपपत्तेश्च समासे ॥ ४० ॥

उ०-समास में जहाँ एक द्रव्य में विभक्त=भिन्न २ प्रकार का शब्द भी सुनने में उपपन्न होता है ॥ ( कुछ यही एक बात नहीं कि घंटा बजा कर छू देने से शब्द रुक जाता हो, किन्तु एक ही घंटे वा तुरी आदि में अनेक विभागों=विभक्तियों के शब्द की हम सुनते हैं, इस से जानते हैं कि आकाश के अतिरिक्त अन्य द्रव्य भी चाहे आकाश में ही विरक्त होते हैं, पर शब्दभेद के कारण हैं ) ॥

आगे वर्णात्मक और ध्वन्यात्मक शब्दों में से वर्णात्मक शब्द के विषय में विचार करते हैं कि—

१६९-विकारादेशोपदेशात्संशयः ॥ ४१ ॥

शब्द ( वर्णात्मक ) में विकार और आदेश किये जाते हैं इस से संशय होता है ॥ ( कि इ को य् ( सुधी-उपास्यः=सुध्युपास्यः ) किया जाता है तब इ का विकार य् होता है, वा इ के स्थान में एक स्वतन्त्र दूसरा वर्ण य् ( जो इ से नहीं बना ) प्रयुक्त होता है ? ) ॥

१७०-प्रकृतिविवृद्धौ विकारविवृद्धेः ॥ ४२ ॥

प्रकृति ( ई इत्यादि ) बड़ी होने पर विकार ( य् इत्यादि ) भी बड़े होने चाहिये थे ॥ ( पर ऐसा देखने में नहीं आता । इस लिये इ और य् में कारण का विकार कार्यपना मानना ठीक नहीं ) ॥

१७१-न्यूनसमाधिकोपपत्तेर्विकाराणामहेतुः ॥ ४३ ॥

पूर्व सूत्र में यह आक्षेप कर चुके हैं कि-विकारों के न्यून, समान और अधिक भी उपपन्न होने से यह कोई हेतु नहीं कि ( ई बड़ी हो तो य् भी बड़ा होना चाहिये था । बड़े कारणों के छोटे कार्य भी होते हैं, जैसे बहुत रुई का थोड़ा कपड़ा; समान कारण के समान कार्य विकार भी होते हैं, जैसे जितना छुवर्ण उस के उतने ही कुण्डलादि, और न्यून कारण के अधिक कार्य विकार भी देखे जाते हैं, जैसे छोटे से बटवीज कारण का बड़ा भारी बटवृक्ष विकार कार्य है ) ॥

१७२-नाऽतुल्यप्रकृतीनां विकारविकल्पात् ॥ ४४ ॥

समाधान-यह आक्षेप इस लिये नहीं बनता कि-अतुल्य=भिन्न १ प्रकृतियों के विकारविकल्प=भिन्न २ कार्य होते हैं ( बट से आद्य ती उपपन्न नहीं होता । वस यदि इ का विकार य् होता तो इ और य् में समानता होती । ऐसा नहीं है । इस लिये विकार मानना ठीक नहीं ) ॥

१७३-द्रव्यविकारवैषम्यवद्वर्णविकारविकल्पाः ॥ ४५ ॥

आक्षेप की पुनः पुष्टि करते हैं कि-जैसे द्रव्यों से विषमविकार होजाते हैं, वैसे ही वर्णों=अक्षरों से भी विषमविकार वा विकार के विकल्प समझ लो ( अर्थात् जैसे मोठे दूध से खड़ा दही आदि विषमविकार वा कार्य हो जाते हैं, ऐसे ही द्रव्य वा दीर्घ इ वर्ण से भी विषम य् विकार हो जाना अनुपपन्न नहीं ) ॥

१७४-न विकारधर्माऽनुपपत्तेः ॥ ४६ ॥

फिर आक्षेप की पुष्टि का खण्डन करके अपने पक्ष का समाधान करते हैं कि-विकार के धर्म न पाये जाने से ( इ का विकार य् ) नहीं ॥ ( जैसे मिट्टी के विकार मिट्टी, सुवर्ण के विकार सुवर्ण होते हैं, ऐसा धर्म ( नियम ) इ को य् होने आदि में नहीं पाया जाता । इस लिये विकार मानना ठीक नहीं ) ॥

१७५-विकारप्राप्तानामपुनरावृत्तेः ॥ ४७ ॥

जो वस्तु विकार को प्राप्त हो जाते हैं वे फिर अपनी प्रकृति (स्वरूप) को प्राप्त नहीं होते, ( इस से भी इ का विकार य् नहीं । क्योंकि दूध का दही बनकर फिर उसी दही का दूध नहीं बनता, पर य् का ती फिर इ भी होता देखा जाता है । इस लिये विकार मानना ठीक नहीं ) ॥

१७६-सुवर्णादीनां पुनरापत्तेरहेतुः ॥ ४८ ॥

पुनः आक्षेप करते हैं कि-सुवर्णादि के पुनः प्रकृति (स्वरूप) में आ जाने से यह हेतु ( जो कि १७५ में कहा ) ठीक नहीं ( सुवर्ण का विकार कुण्डलादि, और कुण्डलादि का फिर सुवर्ण जैसे हो जाता है, वैसे ही इ का य् और फिर य् को इ भी जानो ) ॥

१७७-तद्विकाराणां सुवर्णभावाऽव्यतिरेकात् ॥ ४९ ॥

फिर समाधान करते हैं कि-सुवर्ण के विकार सुवर्णभाव से अलग नहीं होते, इस कारण ( यह दूष्टान्त ठीक नहीं जो कि १७६ में कहा है क्योंकि सुवर्ण का ती विकार कुण्डलादि भी सुवर्ण ही है, पर इ का विकार य् को मानने ती य् ही इ ती नहीं होता । इस लिये सुवर्ण के दूष्टान्त से वर्णविकार मानना ठीक नहीं ) ॥

१७८-वर्णत्वाऽव्यतिरेकाद्वर्णविकाराणामप्रतिषेधः ॥ ५० ॥

आक्षेप की पुष्टि में फिर कहते हैं कि-वर्णत्व से अलग न होने से वर्णों के विकार का प्रतिषेध नहीं हो सकता ( जैसे सुवर्ण का विकार सुवर्ण है वैसे इ " वर्ण " का विकार य् भी " वर्ण " ही ती है ) ॥

पुनः समाधान करते हैं कि:-

१७९-सामान्यवत्तीर्धर्मयोगीन सामान्यस्य ॥ ५१ ॥

सामान्य वाले ( सुवर्ण ) का धर्मयोग है, न कि सामान्य ( सुवर्णत्व ) का ( अर्थात् सुवर्ण का सुवर्णत्व ती स्वयं धर्म है, उस को कुण्डलादि धर्म नहीं हो सकते, किन्तु सुवर्ण को हो सकते हैं । इसी प्रकार हमें वर्णत्व है वह किस वर्ण का वर्णत्व है ? क्या जिम वर्ण का वर्णत्व हमें है, उसी का वर्णत्व हमें भी कोई कह सकता है ? जब नहीं कह सकता ती वर्णत्व सामान्य के धर्म है तो यत्त्यादि नहीं हो सकते । भला निवृत्त होने वाला इत्य-उत्पन्न होने वाले यत्व की प्रकृति कैसे हो सकता है ? ) ॥

१८०-नित्यत्वे विकारादनित्यत्वे चानवस्थानात् ॥ ५२ ॥

वर्णों के नित्य होने पर विकार से और अनित्य होने पर न ठहर सकने से ( विकारपक्ष ठीक नहीं, क्योंकि नित्य में विकार संभव नहीं । अनित्य में इस लिये विकार मानना नहीं हो सकता कि यदि वर्ण उत्पन्न होकर नष्ट हो जाता है तो एक वर्ण दूसरे वर्ण का कारण नहीं, तब एक वर्ण का दूसरा वर्ण विकार कैसे माना जावे ? ) ॥

१८१-नित्यानामतीन्द्रियत्वात्तदुर्मविकल्पाच्च

वर्णविकाराणामप्रतिषेधः ॥ ५३ ॥

विकारपक्ष की पुष्टि में कहते हैं कि-नित्य वर्णों के विकारों का प्रतिषेध इस लिये नहीं हो सक्ता कि नित्य पदार्थों के धर्म कई प्रकार के ( विकल्पित ) हैं और अतीन्द्रिय हैं ॥ ( अर्थात् कोई नित्य पदार्थ इन्द्रियों का विषय नहीं है और " च " कार से कोई इन्द्रियों के विषय हैं, जैसे गोत्व जाति, और नित्य पदार्थों के धर्म अनेक हैं, कोई विकारी, कोई अविकारी । इस वर्ण नित्य होने पर भी विकारी माने जा सकते हैं ) ॥

१८२-अनवस्थायित्वे च वर्णोपलब्धिवत्तद्विकारोपपत्तिः ॥ ५४ ॥

जब अनवस्थान ( न ठहर सकने ) के दोष का भी उत्तर देते हैं कि-न ठहरने वाला होने पर भी जैसे वर्ण उपलब्ध ( विषय ) हो जाता है, वैसे उस की विकार की भी उपपत्ति जानो ॥

१८३-विकारधर्मित्वे नित्यत्वाभावात् कालान्तरे

विकारोपपत्तेश्चाऽप्रतिषेधः ॥ ५५ ॥

१८१। १८२ में जो विकारपक्ष के समाधान किये थे, उन का खण्डन करते हैं कि विकार वाला होने पर नित्यता नहीं रहती (क्योंकि धर्मविकल्प नहीं देखा जाता कि कोई नित्य पदार्थ विकारी हों और कोई अविकारी, किन्तु सब नित्य पदार्थ अविकारी होते हैं) और अन्य काल में विकार उपपन्न होने से भी उत्तर (वर्णोपलब्धिवत्) ठीक नहीं बनता (क्योंकि इकारश्रवण-काल में यकार सर्वथा नहीं रहता और यकारश्रवणकाल में इकार नहीं) ॥

१८४-प्रकृत्यनियमाद्वर्णविकाराणाम् ॥ ५६ ॥

और भी विकारपक्ष मानने में दोष है कि-वर्णविकारों में प्रकृति का नियम नहीं (अर्थात् जैसे दूध से दही विकार में दूध प्रकृति और दही विकार है, ऐसा नियम है, वैसे यह नियम नहीं कि इकार प्रकृति से ही यकार विकार होता हो, प्रत्युत "विष्यति" इत्यादि प्रयोगों में यकार प्रकृति से इकार विकार हो गया, तो प्रकृति का नियम न होने से भी विकार पक्ष मानना ठीक नहीं) ॥

१८५-अनियमे नियमान्नाऽनियमः ॥ ५७ ॥

उक्त १८४ सूत्र का जलवाद से प्रतिवाद करते हैं कि-अनियम के नियत होने से अनियम न रहा (अर्थात् जब यह बात नियमित हो गई कि वर्ण विकारों में प्रकृति का नियम नहीं, तो यह भी एक प्रकार से नियम होगया, वस अनियम बताना ठीक नहीं रहा) ॥ फिर खण्डन करते हैं कि-

१८६-नियमाऽनियमविरोधादनियमे

नियमाच्चाऽप्रतिषेधः ॥ ८५ ॥

नियम और अनियम इन दोनों में परस्पर विरोध होने और अनियम के नियत होने से (१८५) का यह कथन ठीक नहीं कि "अनियम न रहा" ॥

अब इस विचार को समाप्त करते हुवे आचार्य कहते हैं कि-

१८७-गुणान्तरापत्त्युपमर्दह्रासवृद्धिलेशश्लेषेभ्यस्तु

विकारोपपत्तेर्वर्णविकारः ॥ ५९ ॥

(तु) वर्णप्रकृति, से वर्णान्तर विकार मानना तो उक्त तक वितर्कों से खण्डित हो चुका, हां-गुणान्तरापत्ति, उपमर्द, ह्रास, वृद्धि, लेश और श्लेषों से तो विकार की उपपत्ति होने से वर्णविकार माना जासकता है (गुणान्तरा-

पत्ति=उदात्त को अनुदात्त होना इत्यादि, उपसर्ग=अस् का भू और ब्रू का वच इत्यादि, ह्रास=दीर्घ का ह्रस्व हो जाना, वृद्धि=ह्रस्व का दीर्घ हो जाना, लेश=जैसे अस् के अ का लोप हो जाना, श्लेष=आगम जैसे इट् आदि, इन से वर्णों में विकार का व्यवहार है ) ॥

१८८-ते विभक्त्यन्ताः पदम् ॥ ६० ॥

वे ( वर्ण ) विभक्ति अन्त में लगे हुए " पद " कहते हैं ॥

१८९-तदर्थे व्यक्ताकृतिजातिसन्निधावुपचारात्संशयः ॥ ६१ ॥

उत्त ( पद ) के अर्थ ( पदार्थ ) में व्यक्ति, आकृति और जाति के सन्निधान में उपचार से संशय होता है ( कि गीः पद से उत्त का पदार्थ गीजाति, गीव्यक्ति वा गी आकृति, इन में से क्या है ? या सब ही गोपदार्थ हैं ? )

१९०-याशब्दसमूहत्यागपरिग्रहसंख्यावृद्धिऽपचयवर्णसमा-

सानुबन्धानां व्यक्तावुपचाराद् व्यक्तिः ॥ ६२ ॥

प्रथम व्यक्ति को पदार्थ मानने वालों का मत कहते हैं कि-या शब्द, समूह, त्याग, ग्रहण, संख्या, वृद्धि, ह्रास, वर्ण, समास=बैठना, अनुबन्ध=सम्बन्ध इन सब का व्यक्ति में उपचार ( प्रयोग ) देखा जाने से व्यक्ति ( ही पद का अर्थ है । जो " गी जाती है ", यह या शब्द, गीओं का समूह, गी का दान, गी का ग्रहण=लेना, १० गीयें, गी की वृद्धि, गी का ह्रास, गीर आदि गी के रङ्ग, गी का बैठना, गी का मुख इत्यादि सब प्रयोगों में जाति और आकृति तक का ग्रहण नहीं, किन्तु व्यक्ति का ही ग्रहण देखा जाता है, अतः व्यक्ति ही पदार्थ है ) ॥

१९१-म तदनवस्थानात् ॥ ६३ ॥

नहीं, क्योंकि व्यक्ति ( पदार्थ ) मानने में व्यवस्था नहीं होती ( क्योंकि गी खड़ी है, इत्यादि प्रयोगों में जाति का त्याग तो नहीं, किन्तु जातिसहित व्यक्ति का ग्रहण है । इसी प्रकार दान, आदान, संख्या आदि में भी समक्तिये ) ॥

अब इस बात का समाधान करते हैं कि ती फिर ( १९० ) के अनुसार व्यक्ति में उपचार क्यों है ? उत्तर-

१९२-सहचरणस्यानतादर्शवृत्तमानधारणसामीप्ययोग-  
साधनाधिपत्येभ्यो ब्राह्मणमञ्जुकटराजसक्तुचन्दन-  
गङ्गाशाटकान्नपुरुषेष्वतद्वावेऽपि तदुपचारः ॥ ६४ ॥

जैसे सहचार में-यष्टिपद से यष्टि वाला ब्राह्मण, स्थान में-मञ्जु से मञ्जुस्थपुरुष,  
तादर्श्य ( उस के लिये ) में-कट से कटार्थक कृष्ण, वृत्त ( चलन ) में-यम से सत्तुल्य  
राजा, तोल में-धीन सन सत्तू से उतने सत्तू, धारण में-तुलाचन्दन से तुला में  
धरा चन्दन, सामीप्य में-गङ्गा से गङ्गातीर, संयोग में-काळे रङ्ग से रङ्गी साड़ी  
( वस्त्र ) काली साड़ी, साधन में जल से प्राण, आधिपत्य में-कुल वा गोत्र से  
उस कुल का मुख्य पुरुष ग्रहण किया जाता है, ऐसे ही छलना से गो वह न हो  
उस में भी उस का प्रयोग होता है ( तब गो पद से गोत्व ग्रहण छुगन है ) ॥

१९३-आकृतिस्तदपेक्षत्वात्सत्त्वव्यवस्थानसिद्धेः ॥ ६५ ॥

अब यह पक्ष खड़ा करते हैं कि आकृति ही पद का अर्थ है-प्रत्येक प्राणी  
( यह गो है, यह घोड़ा है इत्यादि ) की व्यवस्था की सिद्धि आकृति ( शकल  
मूरत ) आकार की आपेक्ष होने से आकृति ( पद का अर्थ है ) ॥

अब जाति को पद का अर्थ मानने का पक्ष कहते हैं कि-

१९४-व्यक्त्याकृतियुक्तेष्वप्रसंगात् मोक्ष-  
णादीनां मृद्गवके जातिः ॥ ६६ ॥

व्यक्ति और आकृति युक्त भी नहीं की गाय में गौ के स्नान आदि का  
व्यवहार नहीं, उस लिये जाति ( पद का अर्थ है ) ॥

१९५-नाकृतिव्यक्त्यपेक्षत्वाज्जात्यभिव्यक्तेः ॥ ६७ ॥

नहीं ( १९४ का कथन ठीक नहीं ) क्योंकि जाति की यह चान भी आकृति  
और व्यक्ति की अपेक्षा रखती है । ( तौ फिर व्यक्ति आकृति और जाति में  
से पद का अर्थ क्या है ? कहते हैं कि- )

१९६-व्यक्त्यक्रुतिजातयस्तु पदार्थः ॥ ६८ ॥

व्यक्ति आकृति और जाति ( तीनों ) पद का अर्थ हैं ( क्योंकि शब्द की  
शक्ति तीनों में है ) ॥



१६७-व्यक्तिगुणविशेषाप्रयोमूर्तिः ॥ ६९ ॥

गुणविशेष ( गुरुत्व, कठिनत्व, द्रवत्व आदि ) की आश्रय वाली मूर्ति को व्यक्ति कहते हैं ॥

१६८-आकृतिर्जातिलिङ्गाख्या ॥ ७० ॥

जिस से जाति और जाति के चिन्ह विख्यात हों उस को आकृति कहते हैं । ( प्राणी और उन के अङ्गों की रचनाविशेष जाति का चिन्ह आकृति हुई ) ॥

१६९-समानप्रसवात्मिका जातिः ॥ ७१ ॥

( द्रव्यों में आपस का भेद होते हुये भी ) जिस से समानप्रसवना परा जाता है वह जाति है ॥

इति द्वितीयाऽध्याये द्वितीयमान्हिकम् ॥ २ ॥

इति न्यायदर्शनभाषानुवादे द्वितीयोऽध्यायः ॥ २ ॥



ओ३म्

## अथ तृतीयाऽध्यायः

प्रमाणों की परीक्षा हो चुकी, अब प्रमेयों की परीक्षा की जायगी। प्रमेयों में पहिला और मुख्य "आत्मा" है, इस लिये प्रथम आत्मा की ही विवेचना की जाती है। क्या देह, इन्द्रिय, मन, बुद्धि और वेदना के संचालक ही नाम आत्मा है या आत्मा इन से कोई भिन्न पदार्थ है? पहिले सूत्र में इन्द्रियचैतन्यवादियों के मत का निराकरण करते हैं:—

२००—दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थग्रहणात् ॥ १ ॥

२०—दर्शन और स्पर्शन से एक ही अर्थ का ग्रहण होने से (आत्मा देहादि से भिन्न है) ॥

जिस विषय को हम आंख से देखते हैं, उसी को स्पर्श से स्पर्श भी करते हैं। नाँव को देख कर रसना में पानी भर आता है। यदि इन्द्रिय ही चेतन होते तो ऐसा कदापि नहीं हो सकता था, क्योंकि "अस्यदृष्टमन्योनस्मरति" देवदत्त के देखे हुये अर्थ का यशदत्त को कभी स्मरण नहीं होता। फिर आंख के देखे हुये विषय का जिह्वा से वा स्पर्श से घोंकर अनुभव किया जाता। जो कि हम बिना किसी सन्देह के एक इन्द्रिय के अर्थ को दूसरे इन्द्रिय से ग्रहण करते हैं, इस से सिद्ध है कि उस अर्थ के ग्रहण करने में इन्द्रिय स्वतन्त्र नहीं हैं, किन्तु इन के अतिरिक्त ग्रहीता कोई और है जो इन के द्वारा एक कर्तृक अनेक प्रत्ययों को ग्रहण करता है और वही चेतन आत्मा है ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं:—

२०१—न, विषयव्यवस्थानात् ॥ २ ॥

२०—वक्त कथन ठीक नहीं है, विषयों की व्यवस्थिति होने से ॥

देहादि संचालक के अतिरिक्त और कोई आत्मा नहीं है, विषयों की व्यवस्था होने से। इन्द्रियों के विषय नियत हैं, आंख के होने पर रूप का ज्ञान होता है, न होने पर नहीं होता और यह नियम है कि जो जिस के होने पर होता और न होने पर नहीं होता, वह उसी का सम्बन्ध जाता

है। इस लिये रूपज्ञान नेत्र का है क्योंकि वही उस को देखता है। इसी प्रकार अन्य इन्द्रिय भी अपने २ अर्थज्ञान में स्वतन्त्र हैं। जब इन्द्रिय के होने से ही विषयों की उपलब्धि होती है तब उस से भिन्न अन्य किसी चेतन की कल्पना क्यों की जाय ? अब इस का समाधान करते हैं:-

२०२-तद्व्यवस्थानादेवात्मसद्भावादप्रतिषेधः ॥ ३ ॥

उ०-उक्तविषयव्यवस्थिति से ही आत्मा की सिद्धि होने से निषेध नहीं हो सकता ॥

इन्द्रियों के विषयों की व्यवस्था होने से ही (उन से भिन्न चेतन) आत्मा की सत्ता जाननी पड़ती है। यदि इन्द्रियों के विषय नियत न होते अर्थात् एक इन्द्रिय से दूसरे इन्द्रिय के विषय का भी ग्रहण हो सकता, तब तो उन में स्वतन्त्रता की कल्पना की जा सकती थी। परन्तु जिस दशा में कि उन के विषय नियत हैं अर्थात् आंख से रूप का ही ग्रहण होता है, न कि गन्धादि अन्य विषयों का। इस से यह सिद्ध होता है कि सब विषयों का ज्ञाता चेतन आत्मा जो इन्द्रियों से अपने २ विषयों को ही ग्रहण कराता है, उन से भिन्न है ॥

इन्द्रियचैतन्यवादियों के मत का खण्डन करके, अब देहात्मवादियों का खण्डन करते हैं:-

२०३-शरीरदाहे पातकाभावात् ॥ ४ ॥

उ०-शरीर को जलाने में पाप न होने से (आत्मा शरीर से प्रयुक्त है) ॥

यदि शरीर से भिन्न कोई आत्मा नहीं है तो श्वेत शरीर को जलाने में पाप होना चाहिये, परन्तु पाप सजीव शरीर को जलाने में होता है, न कि श्वेत शरीर को। यदि कहो कि देहात्मवादी पाप पुण्य को नहीं मानते तो देह की रक्षा और विनाश से लाभ हानि तो मानते हैं, बस उस देह (उन की कृष्टि में आत्मा) के नाश होने से जो हानि होगी, वही पाप है। इस लिये देह से भिन्न आत्मा अवश्य मानना चाहिये ॥

अब इस पर शङ्का करते हैं:-

२०४-तदभावः सात्मकप्रदाहेपि तन्नित्यत्वात् ॥ ५ ॥

पू०-उस (आत्मा) के नित्य होने से सजीव शरीर के जलाने में भी पाप न होना चाहिये ? ॥

सजीव शरीर के जलाने में भी पाप का अभाव होना चाहिये, आत्मा के नित्य होने से क्योंकि जो देह से भिन्न आत्मा को मानते हैं, वे उस को नित्य भी मानते हैं । यथा गीता—“न जायते म्रियते वा कदाचिन्नायं भूत्वा भविता वा न भूयः । अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे” । अर्थात् आत्मा न कभी उत्पन्न होता और न मरता है, न कभी उत्पन्न हुवा, न होगा, न मरा, न मरेगा, यह अज, नित्य, सनातन और पुराण है, शरीर के नाश होने पर उस का नाश नहीं होता । यथा भागे चल कर उसी गीता में कहा है—“नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः । न चैनं क्लेदयन्त्यापो न शोषयन्ति मारुतः” ॥ अर्थात् आत्मा को शस्त्र नहीं काट सकते, अग्नि नहीं जला सकता, जल गला नहीं सकते और न पवन सुखा सकता है । जब ऐसा है तो फिर आत्मा सहित शरीर के जलाने में भी कुछ पाप नहीं होना चाहिये, क्योंकि नित्य आत्मा की कोई हिंसा नहीं कर सकता । यदि कहो कि हिंसा होती है, तो आत्मा का नित्यत्व न रहेगा । इस प्रकार पहिले पक्ष में हिंसा निष्फल होती है और दूसरे पक्ष में उस की उपपत्ति नहीं होती ॥

अब इस का समाधान करते हैं—

### २०५—न, कार्याश्रयकर्तृवधात् ॥ ६ ॥

उ०—शरीर और इन्द्रियों के उपघात होने से ( पूर्वपक्ष ) ठीक नहीं ॥ इस सूत्र में गीतम मुनि अपना अन्तिम सिद्धान्त कहते हैं । हम नित्य आत्मा के वध की हिंसा नहीं कहते किन्तु कार्याश्रय शरीर और विषयोपलब्धि के कारण इन्द्रियों के उपघात ( जिस से आत्मा में विकलता उत्पन्न होती है ) की हिंसा कहते हैं । कुछ दुःख रूप कार्य हैं, उन का संवेदन शरीर के द्वारा किया जाता है, इस लिये वह कार्याश्रय कहाता है और इन्द्रियों से विषयों का ग्रहण किया जाता है, इस लिये उन में कर्तृत्व का व्यपदेश किया है । तो वस शरीर और इन्द्रियों के सम्बन्ध का जो चक्केव करना है, इसी का नाम हिंसा है, इस लिये हमारे मत में उक्त दोष नहीं आता ॥

अब आत्मा के देहादि संघात से भिन्न होने में दूसरा हेतु देते हैं—

### २०६—सव्यदृष्टस्येतरेण प्रत्यभिज्ञानात् ॥ ७ ॥

उ०—बाईं आंख से देखी हुई वस्तु का दाहिनी आंख से प्रत्यभिज्ञान होने से ( आत्मा देहादि से पृथक् है ) ॥

पूर्वापर ज्ञान के सेत को प्रत्यभिज्ञान कहते हैं । जैसे—यह वही यज्ञदत्त है जिस को मैं ने घाराणसी में देखा था । बाईं आंख से देखी हुई वस्तु भी जो दाहिनी आंख से प्रत्यभिज्ञा होती है, इस से सिद्ध होता है कि उस प्रत्यभिज्ञा का कर्ता इन्द्रियों से भिन्न कोई और ही पदार्थ है । यदि इन्द्रिय ही चेतन होते तो बाईं आंख से देखी हुई वस्तु को दाईं आंख कभी नहीं पहचान सकती थी, क्योंकि देवदत्त के देखे हुवे को यज्ञदत्त नहीं जान सकता ॥

इस पर आक्षेप करते हैं:—

२०७—नैकस्मिन्नासास्थिव्यवहिते द्वित्वाभिमानात् ॥ ८ ॥

पू०—नाक की हड्डी का आवरण होने से एक में दो का अभिमान होने से ( यह कथन ) युक्त नहीं है ॥

वास्तव में चक्षु इन्द्रिय एक ही है, नाक की हड्डी के बीच में आजाने से लोगों को दो की भांति हो रही है । जैसे किसी तड़ाग में पुल बान्ध देने से दो तड़ाग नहीं हो जाते, ऐसे ही एक सस्तरक में नाक का व्यवधान होने से आंख दो वस्तु नहीं हो सकतीं । अतएव प्रत्यभिज्ञा कैसी ?

अब इस आक्षेप का समाधान करते हैं:—

२०८—एकविनाशे द्वितीयाऽविनाशान्नैकत्वम् ॥ ९ ॥

स०—एक के नाश होने पर दूसरी का नाश न होने से एकता नहीं हो सकती ॥

यदि चक्षु इन्द्रिय एक ही होता तो एक आंख के नष्ट होने पर दूसरी भी नहीं रहती, परन्तु यह प्रत्यक्ष सिद्ध है कि एक आंख के फूट जाने पर दूसरी शेष रहती है और उस से आंख का काम लिया जाता है । इस लिये चक्षु एक नहीं ॥ पुनः पूर्वपक्षी इस पर आक्षेप करता है:—

२०९—अवयवनाशोऽप्यवयवेषु पलट्धेरहेतुः ॥ १० ॥

पू०—अवयव का नाश होने पर भी अवयवी की उपलब्धि होने से ( उक्त हेतु ) अहेतु है ॥

उक्त हेतु ठीक नहीं है क्योंकि अवयव के नाश होने पर भी अवयवी की उपलब्धि देखने में आती है । जैसे—वृक्ष की किन्हीं शाखाओं के कट जाने पर भी वृक्ष की उपलब्धि होती है, ऐसे ही अवयव रूप एक चक्षु के विनाश होने पर भी दूसरे चक्षु में अवयवी की उपलब्धि शेष रहती है । इस लिये चक्षु द्वैत मानना ठीक नहीं ॥

अथ निहान्तसूत्र के द्वारा समाधान करते हैं:-

## २१०-दृष्टान्तविरोधादप्रतिषेधः ॥ ११ ॥

उ० दृष्टान्त के विरोध से निषेध नहीं हो सकता ॥

दृष्टान्त के विरोध से चक्षुर्द्वैत का निषेध नहीं हो सकता, क्योंकि जैसे शास्त्रार्थ वक्ष रूप अवयवी का अवयव हैं, तद्वत् एक चक्षु हमारे चक्षु का अवयव नहीं अपितु वे दोनों ही अवयव हैं। अवयवी उन का कोई और है। अतः दृष्टान्त में विरोध आने से निषेध युक्त नहीं। अथवा दृश्यमान अर्थ के विरोध को दृष्टान्त विरोध कहते हैं। सु० अनुष्य के कपाल में नासास्थि का व्यवधान होने पर भी दो छिद्र भिन्न २ रूप से स्पष्ट दीख पड़ते हैं। यों तो हृदय का व्यवधान होने से दोनों हाथों को भी कोई एक कह सकता है, परन्तु यह दृश्यमान अर्थ का साक्षाद्विरोध है। इस लिये चक्षुरैष ठीक नहीं और जब चक्षु दो भिन्न होगये, तब एक के देखे हुये अर्थ की दूसरे को प्रत्यभिज्ञा होना यह भिन्न करता है कि उस प्रत्यभिज्ञा का कर्ता इन्द्रियों से भिन्न कोई और ही पदार्थ है और वही चेतन आत्मा है ॥ फिर चक्षु की पुष्टि करते हैं:-

## २११-इन्द्रियान्तरविकारात् ॥ १२ ॥

उ०- ( किसी इन्द्रिय से उस के विषय की ग्रहण करने पर) अन्य इन्द्रिय में विकार उत्पन्न होने से ( आत्मा देहादि से पृथक् है ) ॥

किसी अमलद्रव्य को चक्षु से देखने अथवा घ्राण से उस का गन्ध ग्रहण करने पर रसना में विकार उत्पन्न होता है, अर्थात् मुंह में पानी भर जाता है। यदि इन्द्रियों की ही चेतन माना जावे तो यह बात हो नहीं सकती कि अन्य के देखे की कोई अन्य स्मरण करे। इस लिये इन्द्रियों से पृथक् कोई आत्मा है ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं:-

## २१२-न, स्मृतेः स्मर्तव्यविषयत्वात् ॥ १३ ॥

पू०-स्मृति के स्मर्तव्यविषयिणी होने से ( पृथक् आत्मा के जानने की कोई आवश्यकता ) नहीं ॥

स्मरण योग्य विषयों का अनुभव करना स्मृति का धर्म है, वह स्मृति स्मर्तव्य विषयों के योग से उत्पन्न होती है, उसी से इन्द्रियान्तरविकार उत्पन्न होते हैं। जिस अनुष्य ने एक बार नीबू के रस को चाखा है, दूसरी

बार उस को स्मरण करने से उस के मुँह में पानी पर आता है, सो यह स्मृति का धर्म है, न कि आत्मा का ॥ अब इस का समाधान करते हैं:—

### २१३-तदात्मगुणसद्भावादप्रतिषेधः ॥ १४ ॥

उ०-उस के आत्मगुण होने से (आत्मा का) निषेध नहीं हो सकता ॥ स्मृति कोई द्रव्य नहीं है, किन्तु वह आत्मा का एक गुण है, इस लिये उक्त आक्षेप युक्त नहीं है। अब स्मृति आत्मा का गुण है तभी तो अन्य के देखे का अन्य को स्मरण नहीं होता। यदि इन्द्रियों की चेतन मराने लीं अनेक कर्ता होने से विषयों का प्रतिसन्धान न होसकेगा, जिस से विषयों की कोई व्यवस्था न रहेगी अर्थात् कोई देखेगा और कोई स्मरण करेगा और यह हो नहीं सकता। यह व्यवस्था तो तभी ठीक रह सकती है जब कि अनेक अर्थों का एक द्रष्टा भिन्न २ निमित्तों के योग से पूर्वानुभूत विषयों का स्मरण करता हुआ इन्द्रियान्तर्गतिकारों को उत्पन्न करता है, ऐसा माना जायगा। क्योंकि अनेक विषयों के द्रष्टा को ही दर्शन के प्रतिसन्धान से स्मृति का होना सिद्ध हो सकता है, अन्यथा बिना आधार के स्मृति किस में रहे? इस के अतिरिक्त "मैं स्मरण करता हूँ" यह प्रत्यय (जो किना किसी जेद् के प्रत्येक समुच्च को होता है) भी स्मृति का आत्मगुण होना सिद्ध करता है ॥

पुनः उसी की पुष्टि करते हैं:-

### २१४-अपरिसंख्यानञ्च स्मृतिविषयस्य ॥ १५ ॥

उ०-स्मृतिविषय का परिगणन न करने से भी (यह शङ्का उत्पन्न हुई है) ॥ स्मृतिविषय के विस्तार और तरव पर ध्यान न देकर प्रतिवादी ने यह आक्षेप किया है कि "स्मर्तव्य विषयों को स्मरण करना स्मृति का काम है" वास्तव में स्मृति का विषय बड़ा लम्बा और गहरा है। "मैंने इस अर्थ को जाना, मुझ से यह अर्थ जाना गया, इस विषय में मुझ से जाना गया, इस विषय का मुझ को ज्ञान हुआ, यह जो चार प्रकार का परोक्षज्ञान है, यही स्मृति का मूल है। इस में सर्वत्र ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय इन तीनों की उपलब्धि होती है। अब प्रत्यक्ष अर्थ में जो स्मृति होती है, उस से तीन प्रकार के ज्ञान एक ही अर्थ में उत्पन्न होते हैं। उदाहरण—"जिस को मैंने पहिले देखा था, उसी को अब देख रहा हूँ" इस में दर्शन, ज्ञान और प्रत्यय ये तीनों संयुक्त हैं। सो यह एक अर्थ तीन प्रकार के ज्ञानों

मे युक्त हुआ न तो अकर्तृक है और न नानाकर्तृक किन्तु एककर्तृक है, क्योंकि एक ही स्व विषयों का ज्ञाता अपने सम्पूर्ण ज्ञानों का प्रतिबन्धन करता है । "इस अर्थ को जानूंगा, इस को जानता हूँ, इसे जाना और अमुक अर्थ को जिज्ञासा करते हुवे बहुत काल तक न जानकर फिर मैंने जाना, इत्यादि ज्ञानों का निश्चय करता है । यदि इस को केवल संस्कारों का फलस्वरूप मात्र ही माना जाय तो ही नहीं सकता, क्योंकि प्रथम तो संस्कार उत्पन्न होकर बिलीन हो जाते हैं, इस के अतिरिक्त कोई संस्कार ऐसा नहीं है जो नीनों काल के ज्ञान और स्मृति का अनुभव कर सके । बिना अनुवाद के "मैं और मेरा" यह ज्ञान और स्मृति का प्रतिबन्धन उत्पन्न ही नहीं हो सकता । इस से अनुमान किया जाता है कि एक स्व विषयों का ज्ञाता प्रत्येक देह में अपने ज्ञान और स्मृति के प्रबन्ध को फैलाता है । देहान्तर में उस की प्राप्ति न होने से उस के ज्ञान और स्मृति का प्रतिबन्धन ही नहीं सकता ॥

पुनः शङ्का करते हैं:-

२१५-नात्मप्रतिपत्तिहेतूनां मनसि सम्भवात् ॥ १६ ॥

पू०-आत्मसाधक हेतुओं के मन में सम्भव होने से (कोई और आत्मा) नहीं है ॥

देहादि संघात के अतिरिक्त और कोई आत्मा नहीं है, क्योंकि आत्मा के साधक जिन्हें हेतु दिये गये हैं वे सब मन में घट जाते हैं, अर्थात् दर्शन और स्पर्शन आदि से मन ही एक अर्थ का ग्रहण करता है, क्योंकि मन सर्व-विषयी है । इस लिये मन के अतिरिक्त और किसी आत्मा के जानने की आवश्यकता नहीं है ॥ उक्त नास्तेप का समाधान करते हैं:-

२१६-ज्ञातुर्ज्ञानसाधनोपपत्तेः संज्ञाभेदमात्रम् ॥ १७ ॥

च०-ज्ञाता के ज्ञानसाधन की उपपत्ति होने से केवल संज्ञा का भेद है ॥

जैसे ज्ञाता के लिये कोई ज्ञानसाधन होते हैं, जिस से वह ज्ञान की उपलब्धि करता है । जैसे-आंख से देखता है, नाक से सूंघता है, त्वचा से स्पर्श करता है । ऐसे ही मन्ता के लिये मत्तिसाधन भी (जिन से वह मनन करता है) होने चाहियें । ऐसा होने पर ज्ञाता की आत्मसंज्ञा न मानकर मनःसंज्ञा मानते हो और मन को मन न कह कर मत्तिसाधन कहते हो तो यह केवल संज्ञाभेदमात्र है, अर्थ में कुछ भी विवाद नहीं । तात्पर्य इस



का यह है कि मनन करने से आत्मा को संज्ञामात्र चाहे मन कहलें, परन्तु वास्तव में ज्ञातृत्व धर्मे मन का नहीं हो सकता । यदि उस में ज्ञातृत्व धर्मे भी माना जावे तो फिर मनन करने के लिये करणान्तर की कल्पना करनी पड़ेगी । क्योंकि बिना करण के फल को ई क्रिया नहीं कर सकता ॥

पुनः उसी की पुष्टि करते हैं ॥

**२१७-नियमश्च निरनुमानः ॥ १८ ॥**

उ०-नियम भी अनुमान (युक्ति) शून्य है ॥

प्रतिवादी ने यह जो नियम किया है कि रूपादि के ग्रहणसाधन चक्षुरादि इन्द्रिय ती हैं, परन्तु सुख दुःख के अनुभव तथा मनन करने का कोई साधन नहीं है । यह नियम युक्तिशून्य है, क्योंकि हम प्रत्यक्ष देखते हैं कि रूपादि विषयों से सुख दुःख पृथक् हैं, इस लिये उन के ज्ञान का साधन भी नेत्र आदि इन्द्रियों से भिन्न अवश्य कोई मानना पड़ेगा । जैसे आंख से गन्ध का ज्ञान नहीं होता, उस के लिये दूसरा इन्द्रिय ग्राह्य माना गया, इसी प्रकार चक्षु और ग्राह्य दोनों से रस का ग्रहण नहीं होता, तब उस के लिये तीसरा इन्द्रिय रसना मानना ही पड़ा, ऐसे ही शेष इन्द्रियों के विषय में समझ लीजिये । इसी प्रकार आंख आदि इन्द्रियों से सुखादि का ग्रहण नहीं होता, अतः उन के ग्रहण करने के लिये भी कोई इन्द्रिय अवश्य मानना पड़ेगा और वह मन है, जिस में एक साथ अनेक ज्ञानों की उत्पत्ति हो नहीं सकती अर्थात् जब जिस इन्द्रिय के साथ उस का संयोग होता है तभी तद्विषयक ज्ञान उत्पन्न होता है और संयोग न होने पर इन्द्रिय के अविकल और समर्थ होने पर भी ज्ञान नहीं होता । इस लिये पूर्व आत्मसिद्धि के लिये जो हेतु दिये गये हैं, वे मन में कदापि नहीं घट सकते ॥

अब यह बात विचारणीय है कि देहादि संचात से भिन्न जो आत्मा सिद्ध हुवा है, वह नित्य है अथवा अनित्य ? विद्यमान वस्तु नित्य वा अनित्य भेद से दो ही प्रकार का होता है । आत्मा की सत्ता सिद्ध होने पर भी वह नित्य है अथवा अनित्य ? यह सन्देह अवशिष्ट रहता है । देह से पृथक् होने से पहिले ही आत्मा की स्थिति, जिन हेतुओं से उसे सिद्ध किया उन्हीं से सिद्ध हो गई । अब देह के नष्ट होने पर भी आत्मा विद्यमान रहना है, इस प्रसङ्ग को सिद्ध करते हैं:-

२१८-पूर्वाभ्यस्तस्मृत्यनुबन्धात् जातस्य

हर्षभयशोकसम्प्रतिपत्तेः ॥ १९ ॥

४०-पहिले अभ्यास की हुई स्मृति के लगाव से उत्पन्न दुःख की हर्ष, भय, शोक की प्राप्ति होने से ( आत्मा नित्य है ) ॥

तत्काल जन्मा बालक ( जिस ने इस जन्म में हर्ष, भय और शोक आदि के हेतुओं का अनुभव नहीं किया है ) हर्ष, भय और शोक आदि से युक्त देखा जाता है और वे हर्षादि पूर्वजन्म में अभ्यास की हुई स्मृति के अनुबन्ध से ही उत्पन्न होते हैं, क्योंकि बिना पूर्वाभ्यास के स्मृति का अनुबन्ध हो नहीं सकता और पूर्वाभ्यास बिना पूर्वजन्म के नहीं हो सकता । इस से सिद्ध है कि यह आत्मा इस शरीर के नष्ट होने पर भी शेष रहता है, अन्यथा सद्योजात बालक में हर्षादि की प्रतिपत्ति असंभव है । इस से आत्मा का नित्यत्व सिद्ध होता है ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं:-

२१९-पद्मादिषु प्रबोधसंमीलनविकारवत्तद्विकारः ॥ २० ॥

५०-पद्मादि में जैसे प्रबोध और संमीलन आदि विकार होते हैं, तद्वत् उस में भी हर्ष, शोक आदि विकार भागने चाहियें ॥

जैसे कमल आदि अनित्य पदार्थों में खिलना और वन्द होना आदि विकार होते हैं, ऐसे ही अनित्य आत्मा में भी हर्ष, भय और शोक आदि विकार स्वाभाविक हो सकते हैं । इस दशा में पूर्वजन्म के जानने की क्या आवश्यकता है ? अतएव आत्मा अनित्य है ॥ अब उक्त शङ्का का समाधान करते हैं:-

२२०-नोष्णशीतवर्षाकालनिमित्तत्वात्

पञ्चात्मकविकाराणाम् ॥ २१ ॥

४०-पञ्चात्मक विकारों के उष्ण शीत वर्षाकाल निमित्तक होने से ( पूर्वपक्ष ठीक ) नहीं ॥

पञ्चभूतों के विकार कमल आदि का खिलना और वन्द होना भी बिना निमित्त के नहीं है । गर्मी, शीत और वर्षा इन मौसमों के कारण से ही पद्मादिकों में प्रबोध और संमीलन आदि विकार उत्पन्न होते हैं, अन्यथा नहीं । इसी प्रकार सद्योजात बालक के हर्षादि का निमित्त पूर्वाभ्यस्त स्मृति का संस्कार है । जैसे बिना गर्मी आदि निमित्त के कमल का खिलना और

बन्ध होना आदि विकार नहीं हो सकते, ऐसे ही बिना पिछले संस्काररूप निमित्त के तत्काल जन्मे बालक को हर्ष, भय आदि विकारों का होना असंभव है, अतः आत्मा नित्य है ॥ इसी की पुष्टि में दूसरा हेतु देते हैं:-

**२२१-प्रेत्याहाराभ्यासकृतात् स्तन्याभिलाषात् ॥ २२ ॥**

श०-भर कर पूर्वाभ्यासकृत दूध का अभिलाष होने से (आत्मा नित्य है) ॥

भर कर जब प्राणी जन्म लेता है, तब उसी समय बिना किसी की शिक्षा या प्रेरणा के स्वयं दूध पीने लगता है, यह बात बिना पूर्वकृत भोजनाभ्यास के ही नहीं सकती, क्योंकि इस जन्म में तो अभी उसने भोजन का अभ्यास किया ही नहीं, फिर उस की प्रवृत्ति उस में क्योंकर हुई ? हम प्रत्यक्ष देखते हैं कि झुधा से पीड़ित बालकादि पूर्वकृत आहाराभ्यास के संस्कारों से प्रेरित होकर दुग्धपानादि भोजन करने में प्रवृत्त होते हैं । बिना पूर्वजन्म को जाने जातमात्र की भोजन में प्रवृत्ति हो नहीं सकती, इस से अनुमान होता है कि इस शरीर से पहिले भी शरीर था, जिस में इसने भोजन का अभ्यास किया था । जब उस शरीर को छोड़ कर यह दूसरे शरीर में आया, तब झुधा से पीड़ित होकर पूर्वजन्माभ्यास आहार को स्मरण करता हुआ दूध को इच्छा करता है । अतएव देह के नाश से आत्मा का नाश नहीं होता ॥ इस पर भी शङ्का करते हैं:-

**२२२-अयसोऽयस्कान्ताभिगमनवत्तदुपसर्पणम् ॥ २३ ॥**

पू०-लोहे का चुम्बक के प्रति जैसे अभिगमन होता है, तद्वत् उस का भी उपसर्पण हो सकता है ॥

जैसे लोहा अभ्यास के बिना ही चुम्बक की ओर जाता है, इसी प्रकार बालक भी आहाराभ्यास के बिना ही दूध की इच्छा करता है । इस लिये यह हेतु कि बिना पूर्वाभ्यास के भोजन में प्रवृत्ति नहीं हो सकती, ठीक नहीं ॥

जब उक्त शङ्का का समाधान करते हैं:-

**२२३-नान्यत्र प्रवृत्त्यभावात् ॥ २४ ॥**

श०-अन्यत्र प्रवृत्ति न होने से (उक्त हेतु) ठीक नहीं ॥

लोहे और चुम्बक का जो दृष्टान्त दिया गया है वह ठीक नहीं क्योंकि

लोहे का चुम्बक के पास जाना किसी निमित्त से है। यदि इस में कोई निमित्त न होता तो लोह आदि भी चुम्बक के पास सरक जाते या लोहा चुम्बक के सिवाय लोहादिक के समीप भी आकर्षित हो जाता। यह नियम क्यों है कि चुम्बक लोहे को ही अपने पास खींचता है और किसी को नहीं और लोहा भी चुम्बक के ही पास जाता है और किसी के नहीं? यह नियम ही हम को उस विशेष सम्बन्ध रूप निमित्त की (जो होने वाली क्रिया का ठिक वा हेतु है) सूचना करता है। अब जैसे लोहे का चुम्बक के प्रति उपसर्पण अकारण नहीं है, ऐसे ही वास्तव की स्वतन्त्रता में प्रवृत्ति भी निःकारण नहीं है। अब रही यह बात कि वह कारण क्या है? हम प्रत्यक्ष देखते हैं कि जीवों की भोजन में प्रवृत्ति पूर्वकृत आहार के अभ्यास की वृत्ति से होती है तो फिर हम इस कुछ कारण को छोड़कर अदृष्ट की कल्पना क्यों करें। इस लिये आत्मा का नित्य होना सिद्ध है ॥

पुनः इसी की पुष्टि में दूसरा हेतु देते हैं:-

२२४-वीतरागजन्माऽदर्शनात् ॥ २५ ॥

४० वीतराग (विरक्त पुरुष) का जन्म न देखने से (आत्मा नित्य है) ॥

आत्मा के नित्यत्व में दूसरा हेतु यह भी है कि राग (सांसारिक पदार्थों के मोह) में फंसा हुआ प्राणी जन्म लेता है और पूर्वानुभूत विषयों का अनुचितन करण ही राग का कारण है, जो यह अनुचितन दूसरे जन्म में बिना शरीर धारण किये ही नहीं सकता। यह आत्मा पूर्व शरीर में अनुभव किये विषयों का स्मरण करता हुआ उन में रक्त होता है, यही दोनों जन्मों की सन्धि है अर्थात् पूर्वजन्म का पूर्वतर जन्म से और पूर्वतर जन्म का पूर्वतन जन्म से सम्बन्ध होता है। इस प्रकार चेतन आत्मा का शरीर के साथ अनादि सम्बन्ध है जो कि राग की परम्परा को भी (जिस में अनुभूत हुआ प्राणी जन्म लेता है) अनादि सिद्ध करता है। अतएव आत्मा नित्य है ॥

अब इस पर शङ्का करते हैं:-

२२५-सगुणद्रव्योत्पत्तिवत्तदुत्पत्तिः ॥ २६ ॥

४१-सगुण द्रव्य की उत्पत्ति के तुल्य उस की उत्पत्ति भी (हो जायगी) ॥

जैसे उत्पत्तिधर्मेक घटादि द्रव्यों के रूपादि गुण द्रव्योत्पत्ति के साथ ही

स्रस्तः उत्पन्न हो जाते हैं, ऐसे ही उत्पत्ति धर्म वाले आत्मा में राग भी स्वयं उत्पन्न हो जायगा। अतएव जब राग ही उत्पत्ति से पहिले नहीं था, तब उस पर बनने वाली पूर्वजन्म की भित्ति कहां रह सकती है और जब पूर्वजन्म नहीं तो आत्मा अवश्यमेव अनित्य है ॥

अब इस का समाधान करते हैं:-

२२३-न, सङ्कल्पनिमित्तत्वाद्वागादीनाम् ॥ २७ ॥

४०-रागादिकों के सङ्कल्पमूलक होने से ( उन की उत्पत्ति ) नहीं ( हो सकती ) ॥

सगुणब्रह्म की उत्पत्ति के समान आत्मा की वा राग की उत्पत्ति नहीं हो सकती क्योंकि रागादि सङ्कल्पमूलक हैं। विषयों का सेवन करते हुवे प्राणी जब पूर्वानुभूत विषयों का चिन्तनरूप सङ्कल्प करते हैं, तब राग उत्पन्न होता है। इससे सिद्ध होता है कि उत्पन्न हुवे जालक में भी राग ( इच्छा ) पूर्वजन्मानुभूत विषयों के स्मरण से उत्पन्न होता है। यदि आत्मोत्पत्ति के कारण से राग की उत्पत्ति होती, तो सङ्कल्प से भिन्न राग का कारण होता, परन्तु कार्यव्रव्य के समान न तो आत्मा की उत्पत्ति हो सकती है, क्योंकि वह अप्रकृत है और न सङ्कल्प से भिन्न कोई और राग का कारण ही है। इस लिये सगुणब्रह्म की उत्पत्ति के समान इन की भी उत्पत्ति मानना ठीक नहीं। यदि सङ्कल्प से अन्य धर्माधर्म लक्षणरूप राग का कारण मानोगे तो भी आत्मा का पूर्व शरीर से संयोग मानना ही पड़ेगा, अन्यथा बिना शरीर के धर्माधर्म की स्थिति हो ही नहीं सकती। अतएव आत्मा नित्य है ॥

बह कहा जा चुका है कि चेतन आत्मा का शरीर के साथ संयोग ज्ञानादि है और अपने किये गुणाद्युक्त कर्तानुसार आत्मा को वह शरीर ( जो कुछ दुःख का अधिष्ठान है ) मिलता है। अब उस शरीर की परीक्षा की जाती है कि वह प्राणादि के समान एकप्रकृति है अथवा नानाप्रकृति ?

२२४-पार्थिवं गुणान्तरोपलब्धेः ॥ २८ ॥

४०-( जन्म का शरीर ) पार्थिव है, गुणान्तर की उपलब्धि होने से ॥  
पृथिवी के विकार को पार्थिव कहते हैं, पृथिवी के गुण गन्ध काष्ठित्यादि को उपलब्धि शरीर में भी होती है। यद्यपि केवल पृथिवी से ही नहीं,

किन्तु पञ्चभूतों के संयोग से शरीर बनता है, तथापि अलादि अन्य भूत इस के निमित्त कारण हो सकते हैं, उपादान नहीं। क्योंकि पृथिवी के परमाणुओं में उन का संयोग होने से शरीर बनता है। जल, तेज और वायु सम्बन्धी शरीर अन्य शोको में होंगे, परन्तु उन में भी अन्य भूतों का संयोग अनिवार्य है। तात्पर्य यह है कि अस्मदादि के शरीर यद्यपि पञ्चभूतों के संयोग से बने हैं, तथापि पृथिवी के परमाणुओं का विशेष सम्बन्ध होने से पार्थिव प्रधान है ॥  
पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

२२८-श्रुतिप्रामाण्याच्च ॥ २६ ॥

२०-श्रुति के प्रमाण से भी ( अस्मदादि के शरीर पार्थिव हैं ) ॥

“सूर्यस्ते चक्षुर्गच्छतात्” इस श्रुति में “पृथिवीं ते शरीरम्” कहा गया है। सन शरीर के प्रति यह उक्ति है अर्थात् तेरी आंख सूर्य में जावे और तेरा शरीर पृथिवी में मिल जावे, इत्यादि। अतएव “नाशः कारणलभ्यः” इस सांख्य गत के अनुसार कार्य का अपने कारण में लीन हो जाना ही नाश कहा जाता है। इस श्रुति के प्रमाण से सिद्ध है कि शरीररूप कार्य का उपादान कारण पृथिवी है, तभी तौ उन के नाश होने पर उन का पृथिवी में मिलना बन सकता है। यह श्रुति या तौ किसी शाखान्तर की है, या (सूर्यं चक्षुर्गच्छतुः) आग्नेयस्मर में पाठान्तर होगया है ॥

आत्मा और शरीर की परीक्षा हो चुकी, अब कनप्राप्त इन्द्रियों की परीक्षा की जाती है। प्रथम इस का विचार किया जाता है कि इन्द्रिय भौतिक हैं, अथवा अभौतिक ?

२२९-कृष्णसारे सत्युपलम्भाद् व्यतिरिच्य

अपलम्भात् संशयः ॥ ३० ॥

पृ०-आंख की पुतली होने पर तथा उस से पृथक् होने पर (रूप की) उपलब्धि होने से संशय होता है ॥

आंख की पुतली भौतिक है, उस के स्पर्श होने पर रूप की उपलब्धि होती है और नष्ट होने पर नहीं होती, इस लिये ये भौतिक शीलक ही इन्द्रिय हैं, एक पक्ष तौ यह हुआ, दूसरा यह है कि आंख की पुतली का विषय से जब कुछ अन्तर (फासला) होगा तभी उस का उपलम्भ (ग्रहण) हो सकेगा और यदि कोई वस्तु आंख की पुतली से मिलादी जाय तौ कदापि

उस का ग्रहण न हो सकेगा। इस जगत् और दूर की वस्तु को ग्रहण करना भौतिक पदार्थ का धर्म नहीं हो सकता, इस लिये इन्द्रिय अभौतिक है। अब इस संशय का आंशिक समाधान करते हैं:-

### २३०-महदणुग्रहणात् ॥ ३१ ॥

छ०-छोटे (और) बड़े (पदार्थों को) ग्रहण करने से (इन्द्रिय अभौतिक है) ॥  
इन्द्रिय भौतिक नहीं है, इस लिये कि उन से बड़े से बड़े और छोटे से छोटे पदार्थों का भी ग्रहण होता है। आंख जिस प्रकार वृक्ष और पर्वत जैसे बड़े पदार्थों को देख सकती है उसी प्रकार राई के दाने जैसे छोटे पदार्थों को भी देखती है, भौतिक पदार्थ में यह बात नहीं हो सकती, क्योंकि वह अपने से अधिक परिमाण वाले द्रव्यों में व्यापक नहीं हो सकता। यह बात केवल अभौतिक पदार्थ में ही हो सकती है कि वह छोटे, बड़े सब पदार्थों में व्याप्त हो सका है, अतएव छोटे, बड़े सब पदार्थों को ग्रहण करने से इन्द्रिय अभौतिक है ॥

अब उक्त समाधान का प्रतिवाद करते हैं:-

### २३१-रश्म्यर्थसन्निकर्षविशेषात् सदुग्रहणम् ॥ ३२ ॥

(आंख की) रश्मि और अर्थ के संयोग विशेष से उन का ग्रहण होता है ॥  
छोटे और बड़े पदार्थों के ग्रहण होने का कारण आंख की ज्योति और पदार्थ का संयोग विशेष है। भौतिक दीपक भी अपनी ज्योति से छोटे और बड़े पदार्थों को प्रकाशित करता है, फिर यदि भौतिक आंख भी ऐसा करे तो आश्चर्य ही क्या है ? यदि आंख अभौतिक होती तो उसे पीछे के सब पदार्थों को देख सकती थी, भित्ति का आवरण भी उस की दर्शनशक्ति को नहीं रोक सकता था। इस से सिद्ध है कि इन्द्रिय भौतिक है ॥

अब इस पर शङ्का करते हैं:-

### २३२-तदनुपलब्धेरहेतुः ॥ ३३ ॥

उस की उपलब्धि न होने से (यह हेतु) अहेतु है ॥

पूर्व सूत्र में जो हेतु दिया था कि आंख की ज्योति और पदार्थ के संयोग विशेष से ऐसा होता है, उस पर यह आक्षेप करते हैं कि आंख की ज्योति कल्पित है, यदि वास्तविक होती तो उस की उपलब्धि अवश्य होती जैसी कि दीपक की ज्योति प्रत्यक्ष दीख पड़ती है। इस से सिद्ध है कि गोलक के तिरिक आंख में और कोई ज्योति नहीं ॥

अब इस का समाधान करते हैं:-

२३३-नानुमीयमानस्य प्रत्यक्षतोऽनुपलब्धिरभावहेतुः ॥ ३४ ॥

उ०-अनुमान से सिद्ध होने वाले (पदार्थ) की (यदि) प्रत्यक्ष से उपलब्धि न भी हो ती भी (यह उस के अभाव का) हेतु नहीं है ॥

संयोग के निवारक आवरण रूप छिन्न से जिस का अनुमान किया जाता है ऐसी आंख की ज्योति का प्रत्यक्ष से ग्रहण न किया जाना उस के अभाव का प्रतिपादक नहीं है । जैसे चन्द्रमा का पिछला भाग और पृथिवी का नीचे का भाग जब अनुमान से सिद्ध है ती उसका हम की प्रत्यक्ष न दीखना उस के अभाव को सिद्ध नहीं करता । निदान आंख की ज्योति का होना अनुमान से सिद्ध है इस लिये उस का प्रत्यक्ष न दीखना उस के अभाव को सिद्ध नहीं करता ॥ पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

२३४-द्रव्यगुणधर्मभेदाच्चीपलब्धिनियमः ॥ ३५ ॥

उ०-द्रव्य और गुण के धर्मभेद से उपलब्धि का नियम है ॥

बहुत से द्रव्य ऐसे होते हैं कि जिन की प्रत्यक्ष उपलब्धि नहीं होती, किन्तु वे अपने गुणों से ग्रहण किये जाते हैं । जैसे जल के सूक्ष्म परमाणु जो आकाश में व्यापक रहते हैं, उन की आंख से कोई देख नहीं सकता परन्तु शीतस्पर्श उन का अनुभव कराता है जिस से कि हेमन्त और शिशिर ऋतु उत्पन्न होते हैं । ऐसे ही अग्नि के सूक्ष्म परमाणु भी जो आकाश में जाकर फैलते हैं, आंख से नहीं दीखते, पर उष्णस्पर्श से ग्रहण किये जाते हैं, जिस के कारण घीघन और वसन्त ऋतु का प्रादुर्भाव होता है । अतएव द्रव्यमात्र में ही उपलब्धि का नियम नहीं है, किन्तु कहीं २ उस के गुण से भी यह सम्बन्ध रखता है ॥ फिर इसी की पुष्टि करते हैं:-

२३५-अनेकद्रव्यसमवायाद्रूपविशेषाच्च रूपोपलब्धिः ॥ ३६ ॥

उ०-अनेक द्रव्यों के समवाय और रूपविशेष से रूप की उपलब्धि होती है ॥

जहाँ रूप और उस के आश्रय द्रव्य का प्रत्यक्ष होता है, उस को रूप विशेष कहते हैं, जिस के होने से कहीं रूप का ज्ञान होता है और न होने से कहीं द्रव्य की उपलब्धि नहीं होती । यह रूप का धर्म उद्भूत नाम से प्रख्यात है । आंख की ज्योति में उद्भूतत्व धर्म नहीं है, इसी लिये उस का प्रत्यक्ष नहीं होता । तेज में उद्भूत रूप और स्पर्श ये दोनों देखे जाते हैं, जैसे कि सूर्य



की किरणें, आंख से रंग का उद्भूतरूप होना और त्वचा से उद्भूतरूप होना प्रत्यक्ष है। किसी २ में रूप का उद्भव और स्पर्श का अनुद्भव देखा जाता है जैसी कि नन्द दीप की किरणें। आंख से दीप के प्रकाश को देखते हैं परन्तु त्वचा से उष्णस्पर्श का अनुभव दूर से नहीं होता। उद्भूतरूप होने से यह भी प्रत्यक्ष कहलाता है। कोई २ पदार्थ उद्भूतरूप और अनुद्भूतरूप होते हैं जैसा कि उष्ण जल, जिसमें उष्णता का अनुभव तो होता है, परन्तु रंग का रूप नहीं देखता, इस लिये यह अनुद्भूतरूप है। ऐसे ही कोई २ पदार्थ ऐसे भी होते हैं कि जिन में रूप और स्पर्श दोनों अनुद्भूत होते हैं, जैसी कि आंख की ज्योति। फिर उस की उपलब्धि क्योंकर हो सकती है?

आंख की ज्योति भी सूर्य और दीप के समान उद्भूतरूप ही क्यों न बनाई गई? इस प्रश्न से उत्तर में कहते हैं:-

**२३६-कर्मकारितश्चेन्द्रियाणां व्यूहः पुरुषार्थतन्त्रः ॥ ३७ ॥**

३७-इन्द्रियों की रचना कर्मकारित पुरुषार्थ के अधीन है ॥

जैसे जेतन आत्मा का काम सुख दुःख आदि विषयों की उपलब्धि करना है, ऐसे ही इन्द्रियों का काम आत्मा को उक्त विषयों की उपलब्धि कराना है। जब जीवात्मा सुख दुःखादि के उपभोग में स्वकृत पूर्व कर्मों के अधीन है, तब इन्द्रियगण और उस की रचनाविशेष कर्मचक्र का अतिक्रमण कैसे कर सकते हैं। तात्पर्य यह है कि इन्द्रियों की रचना जीवात्मा को कर्म-नुसार सुख दुःख आदि विषयों की उपलब्धि कराने के लिये है, न कि स्वयं उद्भूतरूप और स्पर्श होने के लिये। इसी विषय में और भी उपपत्ति देते हैं:-

**२३७-अव्यभिचाराच्च प्रतीचातोभौतिकधर्मः ॥ ३८ ॥**

३८-व्यभिचार न होने से प्रतीचात (रुकावट) भूतों का धर्म है ॥

जो किसी आवरण के होने से इन्द्रिय की द्रव्य में रुकावट होती है, वह भौतिक धर्म है, उस से भूतों में व्यभिचार नहीं होता क्योंकि अभौतिक पदार्थ के लिये कहीं कोई रुकावट नहीं हो सकती। यदि कहो कि आवरण की रुकावट होने से इन्द्रिय भौतिक हैं, तो कहीं पर रुकावट न होने से उस को अभौतिक भी मानना पड़ेगा, जैसे काच और विस्मर आदि का आवरण होते हुवे भी दीपरश्मि रुक नहीं जाती, बटलोई में तली की आड़ होते हुवे भी अग्नि की उष्णता से वस्तु पक जाती है ॥

अनुपलब्धि का और भी कारण है:-

२३८-मध्यन्दिनोत्काप्रकाशानुपलब्धिवत्तदनुपलब्धिः॥३९॥

उ०-तथाहू में उत्काप्रकाश की अनुपलब्धि के समान उस की अनुपलब्धि ( समझनी चाहिये ) ॥

उपलब्धिकारणों के होते हुवे भी दिन में सूर्य के प्रकाश से दूरे हुवे तारे नहीं दीखते तद्वत् दर्शनसाधनों के रहते हुवे भी किसी अन्य निमित्त से नेत्र की रश्मि का प्रत्यक्ष नहीं होता और वह निमित्त वतला चुके हैं अर्थात् जो पदार्थ अनुद्भूतरूप स्पर्श धर्म वाला है, उस की प्रत्यक्ष उपलब्धि नहीं होती ॥

अत्यन्त अनुपलब्धि से तो अभाव समझा जाता है, अन्यथा कोई कह सकता है कि नही के डेढे में भी प्रकाश है और वह सूर्य के प्रकाश से तिरोहित हुवा नहीं दीख पड़ता । इस का उत्तर अगले सूत्र में देते हैं:-

२३९-न, रात्रावप्यनुपलब्धेः ॥ ४० ॥

उ०-रात को भी न दीखने से ( एक कथन ठीक ) नहीं है ॥

यदि डेढे में प्रकाश होता तो रात को तो दीख पड़ता, वर रात को भी न दीखने से डेढे में प्रकाश का अत्यन्ताभाव है ॥

अब यह शङ्का उत्पन्न होती है कि अनुद्भूतरूप होने से आंख की किरण का प्रत्यक्ष नहीं होता अथवा किसी अन्य पदार्थ से अभिभूत होने से, जैसे कि तारे सूर्य के प्रकाश से अभिभूत होकर नहीं दीखते ? इस के उत्तर में कहते हैं कि:-

२४०-बाह्यप्रकाशानुग्रहाद्विषयोपलब्धे-

रनभिव्यक्तितोऽनुपलब्धिः ॥ ४१ ॥

उ०-बाह्यप्रकाश की सहायता से विषयोपलब्धि होती है, अतः अनुद्भूतरूप होने से उपलब्धि नहीं होती ॥

अनुद्भूतरूप होने से आंख की ज्योति नहीं दीखती, क्योंकि सूर्यादि के प्रकाश की सहायता से आंख देखने में समर्थ होती है, यदि वह नक्षत्रादि के समान उद्भूतरूप होती तो बाह्यप्रकाश की अपेक्षा न रखती और यदि किसी से अभिभूत हुवा करती तो फिर सूर्यादि के प्रकाश में देखना नहीं बन सकता था, अवएव केवल अनुद्भूतरूप होने से ही आंख की रश्मि का प्रत्यक्ष नहीं होता ॥ पुनः उसी की पुष्टि करते हैं:-

## २४१-अभिव्यक्ती चाभिभवत् ॥ ४२ ॥

उ०-उद्भूतरूप होने पर और आस्यप्रकाश की अपेक्षा न रखने पर अभिभव ( तिरस्कार ) होने से भी ( नेत्र रश्मिवान् है ) ॥

जो रूप अभिव्यक्त ( उद्भूत ) होता है और आस्यप्रकाश की अपेक्षा नहीं रखता उस का अभिभव देखने में आता है । जैसे कि नक्षत्र और दी-  
पादि । इस के विपरीत जो पदार्थ अनभिव्यक्तरश्मि है और आस्यप्रकाश की  
अपेक्षा भी रखता है, जैसे कि दूरबीन, उस का अभिभव नहीं होता । इसी  
प्रकार अनुद्भूतरूप होने से आंख की ज्योति का प्रत्यक्ष नहीं होता ॥

अब इसी विषय में दूसरा हेतु देते हैं:-

## २४२-नक्तञ्जरनयनरश्मिदर्शनाच्च ॥ ४३ ॥

उ०-रात्रिचरों की नेत्रज्योति देखने से भी ( आंख में किरण हैं ) ॥

रात में विचरने वाले माजोर आदि जन्तुओं की नेत्रज्योति अन्धेरी में  
स्पष्ट दीख पड़ती है, अन्यथा अन्धेरे में उन को देख न पड़ता । इस से शेष  
जन्तुओं में भी अनुमान करना चाहिये ॥

इन्द्रिय और अर्थ के संयोग की उपलब्धि का कारण कहा या, अब  
उस पर शङ्का करते हैं:-

## २४३-अप्राप्यग्रहणं काचाऽभपटलरूपफटिकान्तरितोपलब्धेः ॥ ४४ ॥

पू०-( इन्द्रियों में विषयों को ) प्राप्त न होकर ( भी ) ग्रहण ( करने  
की शक्ति है ) काच, मादल और रफटिक का व्यवधान होने पर (भी) वस्तु  
की उपलब्धि होने से ॥

सैच, काच और बिलौर का आवरण होते हुये भी पदार्थ ऐसे ही  
दीखते हैं, जैसे कि बिना आवरण के । व्यवधान के होने पर संयोग नहीं  
रहता, यदि इन्द्रिय और अर्थ का संयोग ही उपलब्धि का कारण होता तो  
व्यवधान होने पर कदापि वस्तु का ज्ञान न होना चाहिये था, परन्तु होता  
है । इस से सिद्ध है कि इन्द्रियों में अप्राप्यग्राहकत्व है, अतएव वे अभीतिक  
भी हैं क्योंकि केवल प्राप्त को ग्रहण करना भीतिक का धर्म है ॥

अब उक्त शङ्का का समाधान करते हैं:-

## २४४-न, कुड्यान्तरितानुपलब्धेरप्रतिषेधः ॥ ४५ ॥

उ०-भित्ति के आवरण में उपलब्धि न होने से ( उक्त कथन ) ठीक नहीं ॥  
( इस लिये इन्द्रिय और अर्थ का संयोग ही उपलब्धि का कारण है ; इस का खण्डन नहीं हो सकता ॥

यदि इन्द्रिय अप्राप्त को ग्रहण करते होते तो भित्ति ( दीवार ) का आवरण होने पर भी वस्तु की उपलब्धि होती और यदि इन्द्रिय प्राप्त को ही ग्रहण करते होते तो काच और विस्त्रीर आदि के व्यवधान में भी उपलब्धि न होनी चाहिये थी । इस का उत्तर देते हैं:—

**२४५-अप्रतिघातात्सन्निकर्षोपपत्तिः ॥ ४६ ॥**

उ०-प्रतिघात न होने से संयोग की उपपत्ति ( सिद्धि ) है ॥

काच और स्फटिक आदि स्वच्छ होने से नेत्र की रश्मि को पदार्थ में जाने दे नहीं रोकते, अतएव उन के आवरण होने पर भी संयोग का प्रतिघात ( प्रतिबन्ध ) नहीं होता । पुनः दृष्टान्त से इसी की पुष्टि करते हैं:—

**२४६-आदित्यरश्मेः स्फटिकान्तररेऽपि दाहोऽविघातात् ॥ ४७ ॥**

उ०-सूर्य की किरण के ( कुम्भादि में, दीप किरण के ) स्फटिकादि में और ( अग्नि तेज के ) दाह्य वस्तु में प्रतिघात न होने से ( संयोग सिद्ध है ) ॥

इस सूत्र में भाष्यकार ने “अविघातात्” इस हेत्वर्थक प्रब्रूम्यन्त पद का सूत्रस्य प्रत्येक पद के साथ अन्वय किया है और उस के पृथक् ही उदाहरण भी दिये हैं । यथा—सूर्य की किरण चढ़े के भीतर जाने से नहीं रुकती, इसी कारण चढ़े का जल गरम हो जाता है, संयोग होने से ही कुम्भस्य जल में सूर्य की उष्णता का प्रभाव हो जाता है, जिस से जल का अपना गुण शैत्य दब जाता है । इसी प्रकार स्फटिकादि में दीपकिरणों का अवरोध नहीं होता, प्रत्युत काचादि का आवरण होने से दीप का प्रकाश और भी स्वच्छ हो जाता है । काचादि का आवरण होते हुये भी प्रकाश और प्रकाशक का संयोग मानना पड़ता है, अन्यथा रूपोपलब्धि नहीं हो सकती । ऐसे ही बटलीई में हाली हुई वस्तु अग्नि के तेज से पक जाती है, अर्थात् तली का व्यवधान होते हुये भी अग्नि का दाह्य वस्तु से संयोग हो जाता है । यदि संयोग न होता तो उस का दशान्तर क्यों होता । वस जैसे कुम्भादि सूर्य की किरणों को, स्फटिकादि दीपकिरण को और स्थात्यादि अग्नि के तेज को नहीं रोकते, ऐसे ही काचादि नेत्र की ज्योति को भी नहीं रोकते । अतएव संयोग अप्रतिहत है ॥ अब पुनः इस पर आक्षेप करते हैं—

२४७-नेतरैतरधर्मप्रसङ्गात् ॥ ४८ ॥

यू०-एक दूसरे के धर्म के प्रसङ्ग से ( अविघात ) ठीक नहीं ॥

प्रतिघादी कहता है कि तुम्हारा कहा अविघात ठीक नहीं है, क्योंकि काचादि और कुठ्यादि के धर्म परस्परविरुद्ध हैं । काचादि के ही समान कुठ्यादि में भी अप्रतिघात क्यों नहीं होता ? यद्वा कुठ्यादि के ही तुल्य काचादि में भी प्रतिघात क्यों नहीं होता ? इस का क्या कारण है ?

अत्र उक्त आक्षेप का दृष्टान्त से समाधान करते हैं—

२४८-आदर्शोदकयोः प्रसादस्वाभाव्याद्रूपोप-

लब्धिवत्तदुपलब्धिः ॥ ४९ ॥

उ०-( जैसे ) दर्पण और जल का स्वच्छ स्वभाव होने से रूप की उपलब्धि ( होती है, वैसे ही ) उस की उपलब्धि ( होती है ) ॥

जैसे स्वच्छस्वभाव होने से दर्पण और जल में मुखादिरूप की उपलब्धि होती है, ऐसे ही स्फटिकादि के भी स्वच्छस्वभाव होने से नेत्र की रश्मि उस के भीतर प्रवेश करजाती है और फिर लौट आकर प्रतिबिम्ब का ग्रहण कराती है, इस लिये संयोग का प्रतिघात नहीं होता, परन्तु भित्ति आदि में सलिनस्वभाव होने से प्रतिबिम्ब को धारण करने की शक्ति नहीं है अतएव काचादि और कुठ्यादि के स्वभाव में महान् अन्तर होने से पदार्थों का प्रभाव इन पर एकसा नहीं पड़ सकता ॥

प्र०-दर्पणादि के समान आंख की उद्योति की मानने में क्या प्रमाण है ?

२४९-दृष्टानुमितानां नियोगप्रतिषेधानुपपत्तिः ॥ ५० ॥

उ०-देखे और अनुमान किये अथवा लिङ्ग देख कर अनुमान किये पदार्थों का नियोग और प्रतिषेध नहीं हो सकता ॥

प्रमाणों से जो प्रमेयों की परीक्षा करना चाहता है, वह उन के विषय में जबतक कि उन की सिद्धि न हो जावे, नियोग ( यह ऐसा ही है ) और प्रतिषेध ( यह ऐसा नहीं है ) नहीं कह सकता, क्योंकि यह हो नहीं सकता कि रूप के समान गन्ध भी नेत्र का विषय हो जावे अथवा गन्ध के तुल्य रूप भी नेत्र का विषय न हो, तथा धुर्वे से जैसे अग्नि का अनुमान किया जाता है वैसे ही जल का भी किया जाने छगे, यद्वा जैसे जल का अनुमान नहीं

होता है, वैसे ही अग्नि का भी हो । बात यह है कि जो पदार्थ जैसे होते हैं वैसा ही उन का स्वभाव भी होता है । प्रतिवादी ने जो यह कहा था कि काचादि के समान कुड्यादि में भी रुकावट न होनी चादिये तथा कुड्यादि के तुल्य काचादि में भी रुकावट होनी चाहिये, यह नियोग और प्रतिषेध ठीक नहीं है क्योंकि प्रत्येक पदार्थ की बनावट और वशा गिन २ है जो कि प्रत्यक्ष और अनुमान से सिद्ध होती है । भित्ति की भाँट में रखी हुई वस्तु आंख से नहीं दीखती, इस से भित्ति में दृष्टि का प्रतिघात होना सिद्ध है, काचादि पदार्थों में दृष्टि का अवरोध नहीं होता, इस से पदार्थों की उपलब्धि होती है । इस लिये सब पदार्थों में एकसा नियोग और प्रतिषेध नहीं हो सकता ॥

इन्द्रियपरीक्षा समाप्त हुई । अब इस बात का विवेचन किया जाता है कि इन्द्रिय एक है अथवा अनेक ?

२५०—स्थानान्यत्वे नानात्वादवयविनानात्वा-

दवयविनानास्थानत्वाच्च संशयः ॥ ५१ ॥

पू०—अनेक स्थानों में अनेक पदार्थों के होने से और एक पदार्थ के अनेक स्थानों में होने से संदेह ( होता है ) ॥

अङ्गुल से द्रव्य ऐसे हैं कि जो पृथक् न रूप से अनेक स्थानों में देखे जाते हैं, जैसे शरीर के हस्तपादादि अवयव और कहीं पर एक ही द्रव्य अनेक स्थानों में देखा जाता है जैसा कि जीवात्मा । अब यहां पर यह सन्देह होता है कि हस्तपादादि अङ्गों के समान इन्द्रिय अनेक हैं अथवा अङ्गी जीवात्मा के समान एक ?

प्रथम पूर्वपक्ष करते हैं कि—

२५१—त्वगव्यतिरेकात् ॥ ५२ ॥

पू०—व्यतिरेक ( पार्यक्य ) न होने से त्वचा ( ही एक इन्द्रिय ) है ॥

सब शरीर में व्याप्त होने से त्वचा ही एक इन्द्रिय है क्योंकि शरीर में कोई भी ऐसा इन्द्रिय नहीं है जिस में त्वचा व्यापक न हो । यदि त्वक् न हो तो फिर अन्य इन्द्रियों के होते हुवे भी किसी विषय का ग्रहण नहीं हो सकता । इस लिये सब इन्द्रियों में व्यापक और विषय ग्रहण में निमित्त त्वचा ही को एक प्रधान इन्द्रिय मानना चाहिये ॥

अब इस पूर्वपक्ष का निराकरण करते हैं:-

**२५२-नेन्द्रियान्तरार्थानुपलब्धिः ॥ ५३ ॥**

उ०-अन्य इन्द्रियों के अर्थों की (त्वचा से) अनुपलब्धि होने से (उक्त पक्ष) ठीक नहीं है ॥

स्पर्शग्राहक त्वगिन्द्रिय के होते हुए अन्य इन्द्रियों के अर्थ रूपादि अन्धा-दिकों से ग्रहण नहीं किये जाते । यदि प्रतिवादी के कथनानुसार त्वगिन्द्रिय से भिन्न और कोई इन्द्रिय न होता तो अन्धे मनुष्य को स्पर्श के समान रूप का भी ग्रहण होना चाहिये था । जो कि ऐसा नहीं होता, इस लिये त्वचा ही एक इन्द्रिय नहीं है ॥

अब पुनः पूर्वपक्षी अपने कथन की पुष्टि करता है:-

**२५३-त्वगवयवविशेषेण धूमोपलब्धिवत्तदुपलब्धिः ॥ ५४ ॥**

पू०-त्वचा के अवयवविशेष से धूस की उपलब्धि के समान उस (रूप) की उपलब्धि (भी हो जायगी) ॥

जैसे त्वचा का एक भाग आंख में संयुक्त हुआ धुँवे के स्पर्श को ग्रहण कराता है, वैसे ही उस का दूसरा भाग आंख से भिन्ना हुआ रूपादि को ग्रहण कराता है, उस रूपग्राहक भाग के उपलब्ध होने से अन्धादिकों को रूप की उपलब्धि नहीं होती । तात्पर्य यह कि आंख में जो त्वचा का भाग है उस के विकृत होने से ही दर्शनशक्ति जाती रहती है, अतएव त्वचा ही एक इन्द्रिय है ॥

अब इस का खण्डन करते हैं:-

**२५४-आहतत्वादहेतुः ॥ ५५ ॥**

उ०-व्यापात दोष होने से ( उक्त हेतु ) अहेतु है ॥

प्रतिवादी ने पहिले कहा था कि अव्यतिरेक ( अपार्यक्त्य ) होने से अर्थात् सब शरीर में व्याप्त होने से त्वचा ही एक इन्द्रिय है और अब उस के विरुद्ध यह कहना कि त्वचा के किसी भागविशेष से धूस की उपलब्धि के समान रूपादि की भी उपलब्धि हो जायगी । ये दोनों कथन पूर्वापर विरुद्ध हैं क्योंकि जब त्वचा अव्यतिरेक भाव से सारे शरीर में व्यापक है तो फिर उस के भाग कैसे ? और यदि उस के भाग हैं तो उस का अनन्यभाव से व्यापक होना कैसा ? यों तो एषिव्यादि भूत भी इन्द्रियों में व्यापक हैं

क्योंकि उन के अभाव में विषयों का ज्ञान नहीं हो सकता । वस जैसे विषयों के ग्रहण करने में पृथिव्यादि भूत इन्द्रियों के सहायक हैं, अधिक से अधिक ऐसा ही त्वचा की भी मानलो, परन्तु सिद्ध २ विषयों के ग्राहक सिद्ध २ इन्द्रिय हैं, न कि एक ॥ पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

**२५५-न, युगपदर्यानुपलब्धेः ॥ ५६ ॥**

उ०-एक साथ अनेक अर्थों की उपलब्धि न होने से (एक इन्द्रिय) नहीं है ॥

यदि सर्वविषयक कोई एक ही इन्द्रिय होता तो एक काल में अनेक विषयों की उपलब्धि होनी चाहिये थी परन्तु ऐसा नहीं होता इस लिये नाना समयों में नाना अर्थों के ग्राहक इन्द्रिय अनेक हैं । सूत्र सं० ५३ । ५४ । ५५ अधिक रखे गये हैं, इसी लिये वृत्तिकार ने इन पर वृत्ति भी नहीं की । यदि इन की उपेक्षित कर दिया जाय तब भी शास्त्र की सङ्गति में कोई बाधा नहीं पड़ती प्रत्युत और भी उत्तमता से सङ्गति मिल जाती है, परन्तु वात्स्यायन मुनि ने अपने भाष्य में इन की सूत्र मानकर उपाख्यान किया है, इस लिये हमने भी इन को यथास्थान सुरक्षित रखा है ॥

फिर भी उसी अर्थ की पुष्टि करते हैं:-

**२५६-विप्रतिषेधाच्च न त्वगेका ॥ ५७ ॥**

उ०-विप्रतिषेध होने से भी त्वचा ( ही ) एक ( इन्द्रिय ) नहीं है ॥

यदि बहुत-से त्वचा से ग्राह्य ( दूरस्थ=अस्पृष्ट ) वस्तुओं का ग्रहण होता है, तो स्पर्शादिकों में भी ऐसा ही मानना पड़ेगा अर्थात् त्वचा के साथ विषय का संयोग न होने पर भी स्पर्श का ज्ञान होगा । जो कहो कि स्पर्शादि ग्राह्य हुवे त्वचा से ग्रहण किये जाते हैं और रूपादि विना ग्राह्य हुवे भी । ऐसा मानने पर कोई आवरण न रहेगा और आवरण के न रहने पर विषय मात्र का ग्रहण होगा, चाहे उस में रुकावट हो वा न हो । तथा दूर और संसीप की भी कुछ व्यवस्था न रहेगी, कोई वस्तु चाहे कितनी ही दूर हो और कितनी ही उस में रुकावट क्यों न हो, त्वचा से उस की उपलब्धि माननी पड़ेगी, परन्तु यह अनुपपन्न है, इसलिये केवल त्वचा ही एक इन्द्रिय नहीं है ॥

फिर भी इसी की पुष्टि की जाती है:-

**२५७-इन्द्रियार्थपञ्चत्वात् ॥ ५८ ॥**

उ०-इन्द्रियों के पांच अर्थ होने से ( भी त्वचा ही एक इन्द्रिय नहीं है ) ॥



शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध; इन्द्रियों के ये पांच विषय प्रसिद्ध हैं, त्वचा से केवल स्पर्श का ज्ञान होता है, न कि रूपादि अन्य विषयों का, अतएव रूपादि अन्य विषयों को ग्रहण करने के लिये चक्षुरादि इन्द्रियों की मानना पड़ता है यदि न माना जाय तो अन्धे को रूप, बधिर को शब्द, प्राणशक्तिहीन को गन्ध और रसनावर्जित पुरुष को रस का ज्ञान होना चाहिये क्योंकि त्रिगुणिन्द्रिय इन सब के पास है। परन्तु अन्धे आदि की त्वचा के होते हुए भी रूपादि का ज्ञान नहीं होता, इसी से अनुमान ह'ता है कि पांचों सिद्ध २ अर्थों को ग्रहण करने वाले पांच ही इन्द्रिय हैं ॥

अब इस पर पुनः शङ्का करते हैं:—

२५८—न, तदर्थवहुत्वात् ॥ ५९ ॥

पू०—उन के (इन्द्रियोंके) बहुत कार्य होने से (पांच ही इन्द्रिय) नहीं हैं ॥ इन्द्रियों के अनेक कार्य होने से पांच इन्द्रियों का मानना ठीक नहीं। यथा—शीतोष्णादि भेदों से स्पर्श कई प्रकार का है, ऐसे ही श्रुत, कृष्ण और श्रुतिादि भेदों से रूप भी कई प्रकार का है। इसी प्रकार निष्ठ कटुकादि भेदों से रस, सुगन्ध और दुर्गन्ध आदि भेदों से गन्ध, वर्णात्मक और ध्वन्यात्मक भेदों से शब्द कई प्रकार के हैं, अतएव इन्द्रियों के पांच कार्य होने से पांच ही इन्द्रिय हैं, यह कहना ठीक नहीं, क्योंकि कार्य बहुत हैं ॥

अब इस का उत्तर देते हैं:—

२५९—गन्धत्वाद्यव्यतिरेकाद्गन्धादीनामप्रतिषेधः ॥ ६० ॥

उ०—गन्धत्वादि (सामान्य धर्म) से गन्धादिकों के पृथक् न होने के कारण निषेध नहीं हो सकता ॥

कैसे स्पर्श तीन प्रकार का है—शीत, उष्ण और साधारण, परन्तु इन तीनों में स्पर्शत्व रूप सामान्य धर्म एक ही है, क्योंकि जो त्वचा शीतस्पर्श को ग्रहण करती है वही उष्ण और साधारण स्पर्श को भी ग्रहण करती है, इस लिये शीतोष्णादि अपने विशेष भेद रखता हुआ भी स्पर्श एक ही है। तो फिर उस के ग्रहण करने वाले इन्द्रिय अनेक कैसे हो सकते हैं? इसी प्रकार गन्धत्व से गन्ध मात्र का, रूपत्व से रूप मात्र का, रसत्व से रस मात्र का और शब्दत्व से शब्द मात्र का ग्रहण होने से पांच इन्द्रियों के अतिरिक्त दूसरे साधनों की अपेक्षा नहीं रहती इस लिये पांच अर्थ और उन के पांच ही इन्द्रियों का होना सिद्ध है ॥

फिर शङ्का करते हैं:-

**२६०-विषयत्वाऽव्यतिरेकादेकत्वम् ॥ ६१ ॥**

यू०-(तौ फिर) विषयत्व के व्यतिरेक न होने से (इन्द्रिय का) एकत्व होना चाहिये ॥

यदि गन्धत्व के एक होने से सुगन्ध और दुर्गन्ध दो नहीं हैं तो विषयत्व के एक होने से गन्ध रसादि भी एक ही होने चाहिये । क्योंकि विषय शब्द से पाँचों का ग्रहण होता है, जब विषयत्व में इन सब की एकता है तो फिर इन्द्रियत्व में भी एकता होनी चाहिये ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

**२६१-न, बुद्धिलक्षणाधिष्ठानगत्याकृतिजातिपञ्चत्वेभ्यः ॥ ६२ ॥**

उ०-बुद्धिलक्षण, अधिष्ठान, गति, आकृति और जाति के पञ्चधा होने से इन्द्रियैकत्व नहीं हो सकता ॥

(१) बुद्धि ज्ञान को कहते हैं जो बाष्पवादि भेदों से पाँच प्रकार का है । जब ज्ञान पाँच प्रकार का है तब उस के कारण भी पाँच ही होने चाहिये न कि एक । (२) इन्द्रियों के अधिष्ठान भी पाँच ही हैं-स्पर्श का त्वग्भीर, रूप का आंख की पुतली, घ्राण का नासाद्विद्र, रसना का गिह्वा और श्रोत्र का कर्णविवर । जब प्रत्यक्ष इन्द्रियों के पाँच भिन्न २ स्थान हैं तब उन का स्थानी एक कैसे हो सकता है ? (३) गतिभेद से भी इन्द्रिय पाँच ही तिष्ठते हैं । पुतली में से आंख की रश्मि निकल कर और रूप में परिणम हो कर उसका ज्ञान कराती है, त्वगादि इन्द्रियों से जब विषय मिलते हैं, तब उन का ज्ञान होता है, शब्द जब क्रमपूर्वक सञ्चारण किये जाते हैं तब उन का ज्ञान होना है, इत्यादि । (४) आकृति (वनावट) भी पाँचों इन्द्रियों की भिन्न २ प्रकार की होने से इन्द्रिय एक नहीं, क्योंकि एक वस्तु के बनेक आकार नहीं होते । (५) जाति (कारण) भी इन्द्रियों के पाँच ही हैं । त्वचा का वायु, चक्षु का तेज, घ्राण का पृथिवी, रसना का जड और श्रोत्र का आकाश । जब कारण पाँच हैं तब उन का कार्य एक कैसे हो सकता है ? अतएव पाँच ही इन्द्रिय हैं ॥

प्र०-यह कैसे जाना गया कि इन्द्रियों के कारण पञ्चभूत हैं ? अन्य नहीं, इस विषय में कहते हैं:-

२६२-भूतगुणविशेषोपलब्धेस्तादात्म्यम् ॥ ६३ ॥

स०-(पञ्च) भूतों के गुणविशेष की उपलब्धि होने से (इन्द्रिय) भूतकाय हैं ॥

पञ्चभूतों से गन्धादि गुणविशेषों की उपलब्धि प्रत्यक्ष देखने में आती है। यथा-वायु स्पर्श, आकाश शब्द, अग्नि रूप, जल रस और पृथिवी गन्ध के अभिव्यक्त हैं और यही भूतों के पांच गुण इन्द्रियों के पांच विषय हैं, इस से सिद्ध है कि पृथिव्यादि पञ्चभूत ही पाँचों इन्द्रियों के कारण हैं, न कि इन का कोई अन्य कारण है ॥

अब इन पञ्चभूतों के गुण दिखलाये जाते हैं:-

२६३-गन्धरसरूपस्पर्शशब्दानां स्पर्शपर्यन्ताः पृथिव्या,  
अग्नेजोवायूनां पूर्वेपूर्वमपोह्याकाशस्योत्तरः ॥ ६४ ॥

स०-गन्ध, रस, रूप, स्पर्श और शब्दों में स्पर्शपर्यन्त पृथिवी के (गुण हैं) जल, तेज और वायु के पहिला २ छोड़ कर और आकाश का पिछला गुण है ॥

गन्ध, रस, रूप और स्पर्श ये ४ गुण पृथिवी के हैं, रस, रूप और स्पर्श ये ३ गुण जल के, रूप और स्पर्श ये २ गुण अग्नि के, स्पर्श वायु का और शब्द आकाश का गुण है ॥ अब इन पर शङ्का करते हैं:-

२६४-न, सर्वगुणानुपलब्धेः ॥ ६५ ॥

पू०-सर्व गुणों की उपलब्धि न होने से (यह नियम) ठीक नहीं ॥

यह गुणों की व्यवस्था ठीक नहीं है क्योंकि जिस भूत के जितने गुण कहे गये हैं उन सब की उपलब्धि उस में नहीं होती। यथा-पार्थिव इन्द्रिय द्वारा से केवल गन्ध का ही ग्रहण होता है, न कि रस रूप और स्पर्श का। एवं आप्य इन्द्रिय रसना से केवल रस का ग्रहण होता है, न कि रूप और स्पर्श का। तथा तैजस इन्द्रिय चक्षु से केवल रूप का ग्रहण होता है, न कि स्पर्श का। जिस भूत में जिस गुण की उपलब्धि ही नहीं होती वह उस का गुण कैसे हो सकता है? पुनः इसी शङ्का की पुष्टि करते हैं:-

२६५-एकैकस्यैवोत्तरगुणसद्भावादुत्तरो-

त्तराणां तदनुपलब्धिः ॥ ६६ ॥

पू०-पिछले २ भूतों में एक २ भूत का एक २ ही पिछला २ गुण होने से उस की अनुपलब्धि है ॥

पृथिवी, जल, तेज, वायु और आकाश; इन पञ्चभूतों में और गन्ध, रस, रूप, स्पर्श और शब्द; इन पांच गुणों में ए० २ भूत का क्रमशः एक २ ही गुण है। जैसे पृथिवी का गन्ध, जल का रस, तेज का रूप, वायु का स्पर्श और आकाश का शब्द। इस लिये अपने २ गुण की ही इन में उपलब्धि होती है न कि अन्य के गुण की ॥ अब इस का पालिका समाधान करते हैं:-

**२६६-संसर्गाच्चानेकगुणग्रहणम् ॥ ६७ ॥**

उ०-संसर्ग से अनेक गुणों का ग्रहण होता है ॥

पांचों भूत आपस में मिले हुए हैं अतएव एक दूसरे के संसर्ग से उन में अन्य भूतों के गुण भी उपलब्धित होते हैं। यथा-जलादि के संसर्ग से पृथिवी में रसादि भी पाये जाते हैं। ऐसे ही औरों में भी एक दूसरे के गुण मिलित हैं ॥

यदि ऐसा है तो फिर संयोग में इन का कुछ नियम न होने से चार गुण पृथिवी में, तीन गुण जल में, दो गुण तेज में और एक गुण वायु में कैसे सिद्ध होंगे ? इस का उत्तर जगले सूत्र में देते हैं:-

**२६७-विष्टं ह्यपरं परेण ॥ ६८ ॥**

उ०-पड़िला पिछले से निला हुआ है ॥

पृथिव्यादि पांचों भूतों में पहिला २ पिछले २ से निला हुआ है अर्थात् पड़िली पृथिवी में पिछले जल, तेज और वायु के गुणों का संयोग होने से वह चार गुण वाली कहाती है, इसी प्रकार पहिले जल में पिछले तेज और वायु के गुणों का समावेश होने से वह तीन गुण वाला है। शेष भूतों में भी पहिले २ मझाभूत पिछले २ के गुणों से संयुक्त हैं, इस लिये संयोग में अनियम नहीं है ॥ अब सिद्धान्तसूत्र द्वारा पूर्व तीन सूत्रों का भी निराकरण करते हैं:-

**२६८-न, पार्थिवाप्यग्नीः प्रत्यक्षत्वात् ॥ ६९ ॥**

उ०-( उक्त गुणनियम ) ठीक नहीं है, पार्थिव और अग्नेय द्रव्यों के प्रत्यक्ष होने से ॥

एक भूत का एक ही गुण है, यह नियम ठीक नहीं। यदि एक भूत का एक ही अपना गुण होता तो पार्थिव और जल सम्बन्धी द्रव्यों की प्रत्यक्ष उपलब्धि न होती क्योंकि रूप गुण अग्नि का है, इस लिये केवल आग्नेय पदार्थों का ही प्रत्यक्ष होना चाहिये। परन्तु प्रत्येक चक्षुष्यान् आग्नेय द्रव्यों

के ही समान पार्थिव और आप्य द्रव्यों में भी रूप को ग्रहण करता है, इस लिये यह सन्तव्य कि संसर्ग से अनेक गुणों का ग्रहण होता है, ठीक नहीं। यदि कहो कि अग्नि के रूप गुण से ही इन का प्रत्यक्ष होता है तो वायु का भी होना चाहिये, यदि इस में कोई नियम है तो उस का कारण बतलाना चाहिये। यद्वा पार्थिव और आप्य रस के भी प्रत्यक्षतया भिन्न रहने से उक्त कथन ठीक नहीं, क्योंकि पार्थिव रस ६ प्रकार का है और जल में केवल एक ही सधुर रस है। यह बात भी संसर्ग से नहीं हो सकती। अथवा इन दोनों के रूप में भी प्रत्यक्ष भेद अवगत होने से पूर्वोक्त पक्ष ठीक नहीं, क्योंकि पृथिवी में हरा पीला लाल आदि अनेक प्रकार का रूप है परन्तु जल में केवल सामान्य श्वेत रूप ही है, यह भी संसर्गकृत नहीं है। सूत्र में पार्थिव और आप्य उपलक्षण मात्र हैं, इसी प्रकार पार्थिव और तैजस द्रव्यों के स्पर्श में भी महान् अन्तर देखा जाता है। इस लिये यह कथन कि भूतों के परस्पर संसर्ग से एक दूसरे के गुण उन में पाये जाते हैं, ठीक नहीं ॥

अब जब कि गन्ध के अतिरिक्त रसादि भी पृथिव्यादि के गुण हैं तो प्राणादि से उन का ग्रहण क्यों नहीं होता? इस पर कहते हैं:-

**२६६-पूर्वपूर्वगुणोत्कर्षात्तत्तत्प्रधानम् ॥ ७० ॥**

स०-पहिले पहिले गुण के उत्कर्ष से वह वह प्रधान है ॥

गन्ध, रस, रूप और स्पर्श, ये चार गुण पृथिवी के हैं, इन में पहला गन्ध उत्कृष्ट होने से प्रधान है, पिछले तीन अनुत्कृष्ट होने से अप्रधान। ऐसे ही रस, रूप और स्पर्श ये तीनों गुण जल के हैं, जिन में पहिला रस प्रधान और पिछले दो अप्रधान। एवं रूप और स्पर्श ये दो गुण तेज के हैं जिन में पहिला मुख्य और दूसरा गौण है। इस इन में जो जिस का प्रधान गुण है वही उस के इन्द्रिय से ग्रहण किया जाता है, अप्रधान नहीं। यही कारण है कि एक इन्द्रिय से अनेक गुणों का ग्रहण नहीं होता ॥

पुनः उक्तार्थ की ही पुष्टि करते हैं:-

**२७०-तद्व्यवस्थानन्तु भूयस्त्वात् ॥ ७१ ॥**

स०-उन गुणों की व्यवस्था बाहुल्य से है ॥

पृथिवी के चार गुण होते हुवे भी जो उस में गन्ध की व्यवस्था की गई है वह पृथिवी में गन्ध गुण की बहुतायत होने से है अर्थात् जलादि से असंयुक्त पृथिवी में भी गन्ध की उपलब्धि होती है ॥

अपने २ गुणों को इन्द्रिय विना उन की सहायता के क्यों नहीं ग्रहण करते ? इस पर कहते हैं :-

२७१-सगुणानामिन्द्रियभावात् ॥ ७२ ॥

उ०-गुणों के सहित इन्द्रियों का इन्द्रियत्व होने से ॥

अपने गुण गन्ध आदि को घ्राणादि क्यों नहीं ग्रहण करते ? इस का कारण यह है कि अपने गुणों को लेकर ही घ्राणादिकों में इन्द्रियत्व है, क्योंकि घ्राण अपने गुण गन्ध की सहायता से ही बाहर के गन्ध को ग्रहण करता है, यदि उसे अपने सहायकारी गन्ध की सहायता न हो तो वह कदापि उन का ग्रहण नहीं कर सकता ऐसा ही और इन्द्रियों में भी समझना चाहिये ॥

यदि कहो कि जब गन्ध घ्राण का सहायक है, तो वह फिर उस का ग्रहण कैसे होता है ? इस शङ्का का समाधान करते हैं:-

२७२-तेनैव तस्याऽग्रहणाच्च ॥ ७३ ॥

उस ही से उस का ग्रहण नहीं होता ॥

इन्द्रिय अपने गुणों या उन के कारण भूतों की सहायता के बिना अपने गुणों का ग्रहण नहीं कर सकते क्योंकि केवल उस ही से उस का ग्रहण नहीं होता । जैसे कोई कहे कि आंख जैसे बाहर के पदार्थों को लिखती है वैसे ही अपने को क्यों नहीं देखता । इन का भी उत्तर यही है कि बाह्य रूप की सहायता न होने से । तद्वत् कार्य कारण रूप अपने २ गुणों की सहायता न होने से इन्द्रिय भी अर्थों की उपलब्धि में असमर्थ है ॥

अब इस पर शङ्का करते हैं:-

२७३-न, शब्दगुणोपलब्धेः ॥ ७४ ॥

शब्द गुण की उपलब्धि होने से ( उक्त कथन ) ठीक नहीं है ॥

इन्द्रिय अपने गुणों को ग्रहण नहीं करते, यह कथन ठीक नहीं है क्योंकि श्रोत्र से बिना अपने में स्थित शब्द गुण के भी अपने बाह्य गुण शब्द की साक्षात् उपलब्धि होती है ॥ अब इस का समाधान करते हैं:-

२७४-तदुपलब्धिरितरेतरद्रव्यगुणवैधर्म्यात् ॥ ७५ ॥

परस्पर द्रव्यगुणों के वैधर्म्य से उस ( शब्द ) की उपलब्धि होती है ॥

शब्द गुण से आकाश समुद्र इन्द्रिय नहीं है और न शब्द, शब्द का व्यञ्जन है । घ्राणादि शेष इन्द्रियों का अपने गुणों को ग्रहण करना न तो प्रत्यक्ष है

और न अनुमान से ही सिद्ध होता है किन्तु श्रोत्र ने शब्द का ग्रहण और शब्द गुण-  
वान् आकाश का होना अनुमान किया जाता है । आत्मा तो श्रोत्र है, न कि  
कण, सन श्रोत्र जानने से वहिरेष का अभाव होगा । पृथिव्याः चार भूतों  
में भी घ्राणादि इन्द्रियों को बनाने का सामर्थ्य तो है, परन्तु श्रोत्र को नहीं, इस  
लिये केवल एक आकाश ही शेष रह जाता है और वही श्रोत्र इन्द्रिय का कारण है॥

इन्द्रियपरीक्षाप्रकरण समाप्त हुआ ॥

इति तृतीयऽध्याये प्रथममाह्निकम् ॥ ३ ॥ १ ॥

अथ तृतीयाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकमोरभ्यते

इन्द्रिय और उन के अर्थों की परीक्षा हो चुकी, अब बुद्धि की परीक्षा  
का आरम्भ किया जाता है । पहिले इस बात का विचार करते हैं कि बुद्धि  
नित्य है वा अनित्य ?

२७५-कर्माकाशसाधर्म्यात् संशयः ॥ १ ॥

पू०-कर्म और आकाश के साधर्म्य से संशय होता है ॥

कर्म और आकाश के समान बुद्धि में भी अस्पृश्यत्व धर्म है, परन्तु इन  
दोनों में से कर्म अनित्य और आकाश नित्य है । अब यह सन्देह उत्पन्न  
होता है कि बुद्धि कर्म के समान अनित्य है अथवा आकाश के तुल्य नित्य ?  
इस सूत्र पर प्रथम बुद्धि के नित्यत्व का पक्ष करते हैं:—

२७६-विषयप्रत्यभिज्ञानात् ॥ २ ॥

पू०-विषयों की प्रत्यभिज्ञा होने से ( बुद्धि नित्य है ) ॥

प्रत्यभिज्ञा का लक्षण यह चुके हैं, जिस अर्थ को पहिले जाना या उस  
को अब पुनः अनुभव करता हूँ, यह दो ज्ञानों का एक समय में जो प्रति-  
सन्धान करना है इसी को प्रत्यभिज्ञान वा प्रत्यभिज्ञा कहते हैं । यह प्रत्यभिज्ञा  
बिना बुद्धि की नित्यता के नहीं हो सकती क्योंकि जो बुद्धि उत्पत्ति और  
विनाश वाली होती तो उस में प्रत्यभिज्ञा कभी नहीं रह सकती, ज्ञान उत्पन्न  
होकर नष्ट हो जाते, फिर उन का प्रतिषन्धान कैसा ? अतः बुद्धि नित्य है ॥

अब इस त्रा खण्डन करते हैं:—

२७७-साध्यसमत्वादहेतुः ॥ ३ ॥

उ०-साध्यसम ( हेतुभास ) होने से ( यह हेतु ) अहेतु है ॥

जैसे बुद्धि का नित्यत्व साध्य है वैसे ही प्रत्यभिज्ञा की भी सिद्धि अपेक्षित है क्योंकि चेतन । कर्ता ) के धर्म की उपपत्ति अचेतन ( करण ) में नहीं हो सकती । ज्ञान, दर्शन, उपपत्ति, धोष, "प्रत्यय गी" अध्यवसाय; ये सब चेतन के धर्म हैं, चेतन ही पड़िछे जाने हुंसे धर्म का पुनः अनुभव करता है इसलिये उन ही का नित्यत्व युक्त है । यदि कर्ण को चेतन मानोगे तो चेतन के स्वरूप का निर्वचन करना पड़ेगा क्योंकि अंगके स्वरूप का निर्देश नहीं हुआ ऐसा आत्मा मानने योग्य नहीं हो सकता । यदि ज्ञान की बुद्धि ( अन्तःकरण ) का धर्म मानोगे तो फिर चेतन ( कर्ता ) का क्या स्वरूप, क्या धर्म और क्या तत्त्व है ? ज्ञान के बुद्धि में वर्तमान होने पर वह चेतन क्या करता है ? यदि कहो कि चेतना काता है तो चेतना करना और जानना एक ही बात है । जो कहो कि पुरुष अनुभव करता है और बुद्धि जानती है तो यह भी अपर्याप्त नहीं क्योंकि अनुभव करना, जानना, समझना, देखना, प्राप्त होना; ये सब एकार्थवाचक हैं । जो कहो कि बुद्धि जानाती है और पुरुष जानता है, यह सत्य है, पर ऐसा मानने पर ज्ञान पुरुष का गुण है, यही सिद्ध होता है, नकि बुद्धि ( अन्तःकरण ) का । यदि दोनों को चेतन मानोगे तो एक का अभाव जानना पड़ेगा क्योंकि शरीररूप अधिकरण में दो कर्ता नहीं हो सकते । यदि बुद्धि को ज्ञान का साधन मानाजावे तो भी विषय की प्रत्यभिज्ञा से उस का नित्यत्व सिद्ध न होगा, क्योंकि करणभेद रहते दुबे भी ज्ञाता के एक होने से प्रत्यभिज्ञा देखीजाती है, जैसे एक आंख से देखी हुई वस्तु को दूसरी आंख से देखते हैं, इसलिये उक्त हेतु से ज्ञाता का ही नित्यत्व सिद्ध होता है, नकि बुद्धि का ॥

जो लोग ऐसा मानते हैं कि बुद्धि स्थिर है, उस से विषयानुसार वृत्तियां निकलती हैं, जैसे कि अग्नि से चिमकारियां निकलती हैं और वृत्ति और वृत्तिमान् में भेद नहीं है, अब उन का खण्डन करते हैं:-

२७८-न, युगपदग्रहणात् ॥ ४ ॥

२७८-एक बार ( अनेक विषयों का ) ग्रहण न होने से ( वृत्ति और वृत्तिमान् एक नहीं है ) ॥

यदि वृत्ति और वृत्तिमान् में भेद न मानाजावे तो वृत्तिमान् की स्थिति से वृत्तियों की स्थिरता भी माननी पड़ेगी और वृत्तियों के स्थिर होने से



एक समय में अनेक अर्थों का ग्रहण होना चाहिये, परन्तु यह असम्भव है, इसलिये वृत्ति और वृत्तिमान् एक नहीं हो सकते ॥ पुनः इसी की पुष्टि करते हैं ॥

**२७६-अप्रत्यभिज्ञाने च विनाशप्रसङ्गः ॥ ५ ॥**

स० और प्रत्यभिज्ञा के न रहने पर ( वृत्तिमान् का ) नाश मानना पड़ेगा ॥  
प्रत्यभिज्ञारूप वृत्ति के निवृत्त होने पर वृत्तिमान् की भी वृत्ति माननी पड़ेगी क्योंकि प्रतिवादी के मत में वृत्ति और वृत्तिमान् दो नहीं हैं, अतः ज्ञान और ज्ञानवान् इन दोनों में अन्तर कदापि नहीं हो सकता ॥  
अब एक समय में अनेक ज्ञानों के न होने का कारण कहते हैं:-

**२८०-क्रमवृत्तित्वादयुगपद्वग्रहणम् ॥ ६ ॥**

स०- ( इन्द्रियों के ) क्रमवृत्ति होने से युगपद्वग्रहण नहीं होता ॥  
परिच्छिन्न ( एक देशी ) मन का संयोग इन्द्रियों के साथ क्रमशः होता है, इसी कारण एकवार अनेक ज्ञान उत्पन्न नहीं होते । एकवार अनेक ज्ञान न होने से भी वृत्ति और वृत्तिमान् का भेद सिद्ध है ॥

**२८१-अप्रत्यभिज्ञानञ्च विषयान्तरव्यासङ्गात् ॥ ७ ॥**

स०-विषयान्तरासक्ति से अनुपलब्धि होती है ॥  
अब किसी विषय में मन अत्यन्त आसक्त होता है तब दूसरे विषय की उपलब्धि नहीं होती । यह बात भी वृत्ति और वृत्तिमान् के अलग २ होने से ही हो सकती है, अन्यथा एक मानने से व्यासक्ति असंभव है ॥  
अब मन के विभुत्व का स्मरण करते हैं:-

**२८२-न, गत्यऽभावात् ॥ ८ ॥**

स०-गति के अभाव से ( विभु पदार्थ में युगपद् ग्रहण ) नहीं बनता ॥  
यदि मन को विभु मानने से तो उस में गति का अभाव मानना पड़ेगा और जब गति का अभाव हुवा तो फिर उस का इन्द्रियों के साथ क्रम से संयोग कैसा ? संयोग के अभाव में एकरस जानना पड़ेगा, फिर एक साथ अनेक ज्ञान होने में क्या रोक रहेगी ? कुछ भी नहीं । परन्तु इन प्रत्यक्ष मन का क्रमशः इन्द्रियों के साथ संयोग और विषयान्तरव्यासक्ति देखते हैं, इस लिये मन को विभु मानना ठीक नहीं ॥

भाव इन पर शङ्का करते हैं:-

२८३-स्फटिकान्यत्वाभिमानवत्तदन्यत्वाभिमानः ॥ ९ ॥

पू० स्फटिक में अन्यत्वाभिमान के सदृश उन में अन्यत्व का अभिमान है ॥ जैसे लाल पीले हरे आदि रङ्ग वाले पदार्थों के संयोग से स्वच्छ विछीर लाल पीला हरा आदि दीख पड़ता है वस्तुतः विछीर केवल प्रवेतवर्ण है जैसे ही भिन्न २ विषयों के सम्बन्ध से वृत्ति भी अनेक प्रकार की सी उत्पन्न होती है, वास्तव में वृत्ति एक ही है ॥ अब इस का समाधान करते हैं:-

२८४-न, हेत्वभावात् ॥ १० ॥

उ०-हेतु के अभाव से उक्त कथन ठीक नहीं ॥

स्फटिक का दृष्टान्त ठीक नहीं क्योंकि उस में हेतु का अभाव है, वृत्तियों में भिन्नत्व का अभिमान भ्रान्ति से नहीं होता क्योंकि गन्धादि गुणों के समान उन के ज्ञान भी प्रत्यक्षतया भिन्न २ प्रतीत होते हैं, अतएव यही क्यों न मान लिया जाय कि जैसे गन्धादि गुण भिन्न २ हैं ऐसे ही उन के ज्ञान भी भिन्न २ हैं, यदि कहो कि हेतु का अभाव दोनों के दृष्टान्तों में समान है फिर हमारा ही कथन क्यों नहीं मान लेते ? इस का उत्तर यह है कि इन्द्रिय और अर्थों के सम्बन्ध से क्रमशः ज्ञान उत्पन्न और नष्ट होते हैं इस लिये वृत्तियों के अनेकत्व में गन्धादि का दृष्टान्त बहुत ही उपयुक्त है ॥

स्फटिक के दृष्टान्त को न सहता हुआ क्षणिकवादी कहता है:-

२८५-स्फटिकेऽप्यपरापरोत्पत्तेः

क्षणिकत्वाद् व्यक्तीनामहेतुः ॥ ११ ॥

पू० व्यक्तियों के क्षणिक होने से स्फटिक में भी भिन्न २ व्यक्तियों के उत्पन्न होने के कारण ( उक्त हेतु ) अहेतु है ॥

यह जो कहा था कि विछीर में वस्तु तथा वर्णभेद से अनेकत्व की भ्रान्ति होती है, वास्तव में स्फटिक अपने स्वरूप से अवस्थित है, उस पर क्षणिकवादी शङ्का करता है कि यह हेतु ठीक नहीं क्योंकि सब व्यक्तियों के क्षणिक होने से स्फटिक में भी कोई व्यक्ति उत्पन्न होती है और कोई नष्ट । सब वस्तु क्षणिक हैं, इस का प्रमाण वस्तुओं के घटने बढ़ने, शरीरों के संयोग वियोग और आहार के पाक विरेचन आदि से सिद्ध है, वृद्धि उत्पत्ति का

कारण है और ह्रास नाश का । अतः पदार्थों के क्षणिक होने से उन का परिणाम भ्रान्तिकृत नहीं किन्तु वास्तविक है । अब हम का उत्तर देते हैं:-

**२८६-नियमहेत्वभावाद् यथादर्शनमभ्यनुज्ञा ॥ १२ ॥**

उ०-नियामक हेतु के अभाव से जैसा देख पड़े वैसा मानना चाहिये ॥

सब पदार्थों में वृद्धि और नाश का नियम शरीर के ही समान नहीं देखा जाता, न तो यह बात प्रत्यक्ष से सिद्ध होती है और न इस का साधक अनुमान ही है, इस लिये जहाँ जैसा देख पड़े वहाँ वैसा ही मानना चाहिये । शरीरादि में बढ़ना घटना नियम से देखा जाता है इस लिये उन को क्षणिक मानलो, परन्तु स्फटिकादि में नियम पूर्वक ऐसा नहीं देखा जाता, इस लिये उन को भी क्षणिक मानना ठीक नहीं । जैसे कोई नीस की तिक्तता को लेकर सब वस्तुओं को कुछना कहने लगे वैसे ही तुम्हारा कथन है ॥

इसी की पुष्टि में दूसरा हेतु देते हैं:-

**२८७-उत्पत्तिविनाशकारणोपलब्धेः ॥ १३ ॥**

उ०-उत्पत्ति और विनाश के कारणों की उपलब्धि होने से (भी) उक्त कथन ठीक नहीं ॥

जैसे वस्तीक आदि में भी अवयवों का बढ़ना रूप उत्पत्तिकारण और घटादिकों में अवयवों का विभाग रूप विनाशकारण देखने में आता है, ऐसे स्फटिकादि में उत्पत्ति और विनाश के कारण जानने में नहीं आते । अतः उन को क्षणिक मानना ठीक नहीं ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं:-

**२८८-क्षीरविनाशे कारणानुपलब्धिबद्ध्युत्पत्तिवच्च तदुपपत्तिः ॥ १४ ॥**

पू० दूध के नाश होने पर जैसे कारण की उपलब्धि नहीं होती तथा, दही की उत्पत्ति के समान उस की भी सिद्धि (माननी चाहिये) ॥

यह जो कहा कि जिन की उत्पत्ति और विनाश के कारण जानने में आते हैं वे ही क्षणिक होते हैं, अन्य नहीं तब उत्पत्ति और विनाश के कारण तो दूध और दही के भी नहीं जान पड़ते तो क्या इन को भी नित्य मानोगे ? अब जैसे दूध और दही में विनाश और उत्पत्ति के अदृश्य कारण माने जाते हैं ऐसे ही स्फटिक में भी मानलो ॥

अब इस का समाधान करते हैं:-

२८९-लिङ्गतो ग्रहणान्नानुपलब्धिः ॥ १५ ॥

उ०-लिङ्ग से ग्रहण होने के कारण अनुपलब्धि नहीं है ॥

दूध का नाश और दही की उत्पत्ति लिङ्ग से अनुमान किये जाते हैं; इस लिये उन के कारण की उपलब्धि होती है, परन्तु स्फटिकादि द्रव्यों में तो भिन्न २ व्यक्तियों की उत्पत्ति और विनाश होने का कोई लिङ्ग देखने में नहीं आता, इस लिये उन के कारणों का अनुमान नहीं किया जा सकता ॥

अब पुनः शङ्का करते हैं:-

२९०-न, पयसः परिणामगुणान्तरप्रादुर्भावात् ॥ १६ ॥

पू०-दूध के परिणाम ( अर्थात् ) गुणान्तर प्रादुर्भाव होने से ( उक्त कथन ठीक ) नहीं ॥

अन्य गुण के प्रादुर्भाव को परिणाम कहते हैं सो दूध में लघुरस की निवृत्ति और अम्लरस की उत्पत्तिरूप परिणामभाव होता है, न कि द्रव्य का विनाश । अतः सब पदार्थ स्वरूप से सत् हैं, केवल उन में गुणों का प्रादुर्भाव और तिरोभाव रूप परिणाम होता रहता है ॥

अब हम का उत्तर देते हैं:-

२९१-व्यूहान्तराद्द्रव्यान्तरोत्पत्तिदर्शनं

पूर्वद्रव्यनिवृत्तेरनुमानम् ॥ १७ ॥

उ० रचनान्तर से द्रव्यान्तर की उत्पत्ति का देखना पूर्वद्रव्य की निवृत्ति का अनुमान कराता है ॥

दूध की रचना अन्य प्रकार की है, जब उस से भिन्न प्रकार की रचना वाला दही बनजाता है तब दूध के अवयवों का विभाग या परिणाम होने से दूध निवृत्त होगया या नष्ट होगया, ऐसा अनुमान होता है । जैसे सही के अवयवों से घड़ा बनाने पर सही का नाश और घट की उत्पत्ति मानी जाती है, ऐसे ही दूध से दही बनने पर दूध का नाश और दही की उत्पत्ति माननी पड़ेगी, अतः परिणाम उत्पत्ति और विनाश का बाधक नहीं हो सकता ॥

पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

२९२-क्वचिद्विनाशकारणानुपलब्धेः

क्वचिन्नोपलब्धेरनेकान्तः ॥ १८ ॥

उ०-कहीं विनाशकारणों की अनुपलब्धि होने से और कहीं उपलब्धि होने से ( तुम्हारा पक्ष ) अनेकान्त है ॥

दूध और दही में विनाश और उत्पत्ति के कारण प्रत्यक्ष उपलब्ध होते हैं, स्फटिकादि में नहीं होते, इस लिये स्फटिकादि में उत्पत्ति और विनाश सिद्ध करने के लिये दूध और दही का दृष्टान्त देना अनेकान्त होने से सर्वथा अनुपपन्न है । अतः स्फटिकादि के समान बुद्धिवृत्ति की अनेकता भ्रान्तिकृत नहीं, किन्तु वास्तविक है, इस से बुद्धि का अनित्य होना सिद्ध है ॥

अब इस बात की भीमांसा की जाती है कि आत्मा, इन्द्रिय, मन और अर्थ; इन में से बुद्धि किस का गुण है ?

२९३-नेन्द्रियार्थयोस्तद्विनाशोऽपि ज्ञानावस्थानात् ॥ १९ ॥

उ०-(बुद्धि) इन्द्रिय और अर्थ का (गुण) नहीं, उन के नाश होने पर भी ज्ञान की अवस्थिति होने से ॥

यदि बुद्धि इन्द्रिय वा अर्थ का गुण होती तो उन के विनाश होने पर उस की अवस्थिति नहीं हो सकती थी, परन्तु जब इस प्रत्यक्ष देखते हैं कि बसु इन्द्रिय और उन का दृष्ट विषय, ये दोनों नहीं रहते तब भी " मैंने देखा था " यह ज्ञान शेष रहता है, इस ने निश्चय है कि बुद्धि (ज्ञान) इन्द्रिय वा अर्थ का गुण नहीं है ॥ तो क्या बुद्धि मन का गुण है ? इस का निवेद्य अगले सूत्र से करते हैं:-

२९४-युगपज्ज्ञेयानुपलब्धेश्च न मनसः ॥ २० ॥

उ०-और एक साथ अनेक ज्ञेयों की उपलब्धि न होने से मन का (भी गुण बुद्धि) नहीं है ॥

एक साथ अनेक ज्ञानों का न होना मन का लक्षण है, इस से अनुमान होता है कि बुद्धि (ज्ञान) मन का भी गुण नहीं है क्योंकि यदि मन का गुण होता तो मन में एक ज्ञान के होते दूसरे ज्ञान का अभाव न होता ॥

तो फिर बुद्धि किस का गुण है ? ज्ञाता का । ज्ञाता कौन है ? आत्मा । यद्यपि आत्मा स्वतन्त्र है, तथापि विषयोपलब्धि में वह कारणों की अपेक्षा

संज्ञा है, क्यों के घ्राणादि इन्द्रियों के होने पर ही गन्ध दिग् विषयों का ज्ञान आत्मा को होता है, इस से अनुमान होता है कि अन्तःकरणादि साधन युक्त आत्मा को ही सुखादि का ज्ञान और स्थिति उत्पन्न होती है। वस इस से सिद्ध है कि ज्ञान गुण वाला आत्मा है और सुखादि की उपलब्धि का साधन मन है। अब इस पर शङ्का करते हैं:-

२९५-तदात्मगुणत्वेऽपि तुल्यम् ॥ २१ ॥

पू०-उन के आत्मा का गुण होने पर भी ( दोष ) बराबर है ॥

आत्मा सब इन्द्रियों में व्याप्त है, फिर एक समय में अनेक ज्ञान क्यों उत्पन्न नहीं होते ? अब इस का उत्तर देते हैं:-

२९६-इन्द्रियैर्मनसः सन्निकर्षाभावात्तदनुत्पत्तिः ॥ २२ ॥

उ०-इन्द्रियों के साथ मन का संयोग न होने से उन की उत्पत्ति नहीं होती ॥

जैसे गन्धादि विषयों के ज्ञान में इन्द्रिय और अर्थ के संयोग की अपेक्षा है, ऐसे ही इन्द्रिय और मन का संयोग भी विषयज्ञान में हेतु है। मन अणु होने के कारण एक साथ अनेक विषयों से संयुक्त नहीं हो सकता अतएव एक साथ अनेक ज्ञानों की उत्पत्ति नहीं होती ॥ पुनः शङ्का करते हैं:-

२९६-नोत्पत्तिकारणानपदेशत् ॥ २३ ॥

पू०-उत्पत्ति का कारण न कहने से ( उक्त कथन ) ठीक नहीं ॥

बुद्धि की उत्पत्ति का कोई कारण नहीं बतलाया, मन और इन्द्रियों का संयोग ज्ञान की उत्पत्ति में निमित्त ही सकता है, न कि उपादान ॥

कब बुद्धि के आत्मगुण होने में दोष दिखाते हैं:-

२९७-विनाशकारणानुपलब्धेश्चावस्थाने तन्नित्यत्वप्रसङ्गः ॥ २४ ॥

पू०-विनाशकारण की अनुपलब्धि से ( बुद्धि की सर्वदा ) स्थिति होने पर उस के नित्यत्व की प्रसक्ति होगी ॥

आत्मा नित्य है इस लिये उस के सब गुण भी नित्य मानने पड़ेंगे, जब बुद्धि आत्मा का गुण है तब उस के विनाशकारण का अभाव होगा, विनाश के अभाव में आत्मवत् उस की सर्वदा अवस्थिति माननी पड़ेगी ॥

अब इस का उत्तर देते हैं:-

२९८-अनित्यत्वाद् बुद्धेर्बुद्ध्यन्तराद्विनाशः शब्दवत् ॥ २५ ॥

उ०-बुद्धि के अनित्य होने के कारण ज्ञानान्तर से ( उस का ) विनाश शब्दवत् ( माना जाता है ) ॥

बुद्धि का अनित्य होना प्रत्यात्मवेदनीय है, जैसे शब्दान्तर के उत्पन्न होने पर पहिला शब्द नष्ट हो जाता है, ऐसे ही दूसरे ज्ञान के उत्पन्न होने पर पहिला ज्ञान नहीं रहता, इस को प्रत्येक मनुष्य जानता है । जब बुद्धि उत्पन्न होकर विनष्ट होने वाली है तब वह नित्य आत्मा का गुण क्योंकर हो सकती है ? इस के अतिरिक्त बुद्धि को आत्मा का गुण मानने से एककाल में अनेक ज्ञान होने चाहिये, क्योंकि ज्ञान के साधन अनेक संस्कार आत्मा में विद्यमान हैं और आत्मा का मन के साथ संयोग भी निरन्तर ही रहना है, फिर क्यों एकसाथ अनेक ज्ञान नहीं होते ? इस पर आत्मा और मन के संयोग को निरन्तर न मानने वाला कहता है:-

२९९-ज्ञानसमवेतात्मप्रदेशसन्निकर्षान्मनसः

स्मृत्युत्पत्तिर्न युगपदुत्पत्तिः ॥ २६ ॥

पू०-ज्ञानसंयुक्त आत्मप्रदेशों के साथ मन का संयोग होने से स्मृति की उत्पत्ति होती है, अतः एकसाथ ( अनेक ज्ञानों की ) उत्पत्ति नहीं होती ॥

ज्ञान से अभिप्राय संस्कार का है अर्थात् शरीर के जिस देश में संस्कार युक्त आत्मा होता है उस में मन का संयोग होने से स्मृति उत्पन्न होती है, यही कारण है कि एक समय में अनेक स्मृतियां नहीं होतीं ॥

अब इस का उत्तर देते हैं:-

३००-नान्तःशरीरवृत्तित्वान्मनसः ॥ २७ ॥

उ०-मन के अन्तःशरीरवृत्तिवाला होने से ( उक्त कथन ) ठीक नहीं ॥

मन इस शरीर में अन्तःशरीर है, शरीर के भीतर रहने वाले मन का शरीर के बाहर फैले हुए ज्ञानसंस्कृत आत्मप्रदेशों के साथ संयोग हो नहीं सकता ॥ फिर शङ्का करते हैं:-

३०१-साध्यत्वादहेतुः ॥ २८ ॥

पू०-साध्य होने से ( उक्त हेतु ) अहेतु है ॥

जब तक मन का शरीरान्तःशरीर होना सिद्ध न हो जाय, तब तक यह अपने पक्ष की सिद्धि में हेतु कैसे हो सकता है ॥ अब इस का समाधान करते हैं:-

३०२-स्मरतः शरीरधारणोपपत्तेरप्रतिषेधः ॥ २९ ॥

८०-स्मर्त्ता का शरीरधारण सिद्ध होने से निषेध युक्त नहीं ॥

जब यह मन किसी बात को स्मरण करना चाहता है तब एकाग्र होकर स्वात्मना उस विषय को स्मरण करना है, उस समय स्मर्त्ता का शरीर स्तब्ध और स्थित हो जाता है, यदि मन शरीर के भीतर न होता तो शरीर का स्तब्ध भीर स्थित होना कैसे बन सकता ? आत्मा और मन के संयोग से जो प्रयत्न उत्पन्न होता है, वह दो प्रकार का है, एक धारक और दूसरा प्रेरक । मन के शरीर से बाहर निकलने पर धारक प्रयत्न के अभाव में, गुरुत्व के कारण शरीर को गिरपड़ना चाहिये, परन्तु ऐसा नहीं होना, इस में सिद्ध है कि मन के शरीरान्तर्बर्त्ता होने से धारक प्रयत्न का अभाव कभी नहीं होता ॥

फिर आक्षेप करते हैं:—

३०३-न, तदाशुगतित्वान्मनसः ॥ ३० ॥

५०-मन के शीघ्रगामी होने से ( उक्त दोष ) नहीं आ सकता ॥

मन शीघ्रगामी है, इस लिये उस का बाहर और भीतर दोनों जगह होगा बन सकता है । बाहर आकर वह ज्ञानसंस्कारों से मिल कर स्मृति को उत्पन्न कराता है और फिर भीतर जाकर धारक प्रयत्न को उत्पन्न करके शरीर को धारण कराता है ॥ पुनः इस का परिहार करते हैं:—

३०४-न, स्मरणकालाऽनियमात् ॥ ३१ ॥

८०-स्मरणकाल के नियत न होने से ( उक्त कथन ) नहीं बन सकता ॥

कोई बात शीघ्र स्मरण की जाती है और कोई विलम्ब से, इस से सिद्ध है कि स्मरण का कोई काल नियत नहीं है । बहुत से ऐसे भी विषय हैं कि जिन में वारम्बार और लगातार लगाया हुआ भी मन स्मरणहेतुओं के न होने से उन का स्मरण नहीं कर सकता या बहुत देर से करता है, यदि मन बहिर्गामी भी होता तो उस को स्मरण में ऐसी कठिनतायें न होतीं किन्तु उस के लिये क्षिप्रस्मरणीय और चिरस्मरणीय का भेद ही न होता । इन के अतिरिक्त आत्मा के भोगायतन शरीर की अपेक्षा रखता हुआ ही मन और आत्मा का संयोग स्मृति का कारण हो सकता है, शरीर से बाहर होकर नहीं ॥

पुनः पूर्वपक्षी कहता है:—



३०५-आत्मप्रेरणयद्वृच्छाज्ञाताभिश्च न संयोगविशेषः ॥ ३२ ॥

पू०-आत्मा की प्रेरणा, वा शकस्वात्, वा ज्ञान से संयोगविशेष नहीं हो सकता ॥

यदि आत्मा किसी अर्थ को जानने के लिये मन को प्रेरणा करे तो वह अर्थ स्मरणीय न रहेगा किन्तु स्मृत हो जायगा क्योंकि आत्मा ने पहिले स्मरण करके फिर उस की प्रेरणा की, अतः आत्मा की प्रेरणा से संयोगविशेष नहीं होता । इसी प्रकार जब स्मरण करने की इच्छा से युक्त हुआ मन किसी विषय को स्मरण करता है, तब यह संयोगविशेष आकस्मिक भी नहीं हो सकता और ज्ञान तो मन में है ही नहीं, फिर उस से संयोग कैसा ?

अब इस का परिहार करते हैं:-

३०६-व्यासक्तमनसः पादव्ययनेन संयोगविशेषेण समानम् ॥ ३३ ॥

उ०-जिस का मन किसी विषय में लगा हुआ है उस के पैर में कांटा चुभने से संयोगविशेष के समान मानना पड़ता है ॥

किसी पुरुष का मन चाहे कैसा ही किसी काम में लगा हुआ हो, यदि उस के पैर में कांटा चुभजाय तो उसे तत्काल दुःख का अनुभव होता है, इस से आत्मा और मन का संयोगविशेष सिद्ध होता है ॥

अब एकसाथ अनेक स्मृति न होने का कारण कहते हैं:-

३०७-प्रणिधानलिङ्गादिज्ञानानामयुगपद्भावाद्

युगपदस्मरणम् ॥ ३४ ॥

उ० चित्त की एकाग्रता और लिङ्ग आदि ज्ञानों के एकसाथ न होने से एक समय में अनेक स्मरण नहीं होते ॥

जैसे आत्मा और मन का संयोग तथा संस्कार स्मृति के कारण हैं वैसे ही चित्त की एकाग्रता और लिङ्ग आदि के ज्ञान भी कारण हैं और वे सब एकसाथ नहीं होते फिर उन से होने वाली स्मृतियाँ एकसाथ कैसे हो सकती हैं ? अब उक्त पद का विशेषदशा में अपवाद कहते हैं:-

३०८-प्रातिभवत्तु प्रणिधानादनपेक्षे स्मार्त्तं यौगपद्यप्रसङ्गः ॥ ३५ ॥

उ०-प्रातिभ ज्ञान के समान चित्त की एकाग्रता की अपेक्षा जिन में नहीं है, ऐसे स्मार्त ज्ञान में यौगपद्य (एकसाथ अनेक ज्ञान होने की) प्रसक्ति होगी ॥

धुद्धि की स्फूर्ति को प्रतिष्ठा कहते हैं, उससे जो ज्ञान उत्पन्न होता है उसका नाम 'प्रातिभ' है, जैसे प्रातिभ ज्ञान अकस्मात् उत्पन्न हो जाता है, ऐसे ही चित्त के समाधान आदि की विस में अपेक्षा नहीं है ऐसे आकस्मिक स्मरण से उत्पन्न हुए ज्ञान में तो एक साथ अनेक ज्ञानों की उत्पत्ति माननी पड़ेगी ॥

अब जो लोग ज्ञान को पुरुष का और इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख और दुःख को केवल अन्तःकरण का धर्म मानते हैं, उन के मत का खण्डन करते हैं:-

३०९—ज्ञस्येच्छाद्वेषनिमित्तत्वादारम्भनिवृत्त्योः ॥ ३६ ॥

उ०—ज्ञाता की प्रवृत्ति और निवृत्ति ही इच्छा द्वेष का मूल होने से ( इच्छादि आत्मा के लिङ्ग हैं ) ॥

आत्मा पहिले इस बात को जानता है कि यह मेरा सुखसाधन है और यह दुःखसाधन । फिर जाने हुये सुखसाधन के ग्रहण और दुःखसाधन के त्याग करने की इच्छा करता है, इच्छा से युक्त हुआ सुखप्राप्ति और दुःखनिवृत्ति के लिये यत्न करता है । इस प्रकार ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न, सुख और दुःख; इन सब का एक के साथ सम्बन्ध है और वह आत्मा है । इस लिये इच्छादि जहाँ लिङ्ग चेतन आत्मा के हैं, न कि अचेतन अन्तःकरण के ॥

अब इस पर शङ्का करते हैं:-

३१०—तल्लिङ्गत्वाद्विच्छाद्वेषयोः पार्थिवान्द्येष्वप्रतिषेधः ॥ ३७ ॥

पू०—इच्छा और द्वेष के प्रवृत्ति और निवृत्ति का लिङ्ग होने से पृथिवी आदि ( भूतों के सङ्घात शरीर ) में निषेध नहीं हो सकता ॥

प्रवृत्ति और निवृत्ति के बिना इच्छा और द्वेष हैं अर्थात् इच्छा से प्रवृत्ति और द्वेष से निवृत्ति होनी है और ये दोनों इच्छा और द्वेष शरीर के धर्म हैं, क्योंकि इन का सम्बन्ध चेष्टा से है और चेष्टा का आश्रय शरीर है, अतएव इच्छादि शरीर के ही धर्म हैं ॥ अब उक्त पक्ष में दोष देते हैं:-

३११—परश्चादिष्वारम्भनिवृत्तिदर्शनात् ॥ ३८ ॥

३१२—कुम्भादिष्वनुपलब्धेरहेतुः ॥ ३९ ॥

उ०—कुठारादि में आरम्भ और निवृत्ति तथा कुम्भादि में उन की उपलब्धि न होने से ( उक्त हेतु अहेतु है ) ॥

यदि आरम्भ और निवृत्ति के होने से इच्छादि शरीर के गुण मानोगे तो कुठार आदि करखों में भी इस की अतिव्याप्ति होगी क्योंकि कुठार आदि में भी आरम्भ और निवृत्ति रूप क्रिया देखने में जाती है। इसी प्रकार कुम्भादि में आरम्भ और बालू आदि में निवृत्ति के होने पर भी इच्छा और द्वेष की उपलब्धि उन में नहीं होती, अतएव इच्छा और द्वेष के प्रवृत्ति और निवृत्ति छिन्न हैं, यह हेतु हेत्वाभास है ॥

प्रतिपक्षी के हेतु का खण्डन करके अय सिद्धान्त कहते हैं:-

**३१३—नियमानियमौ तु तद्विशेषकौ ॥ ४० ॥**

उ०—उन ( इच्छा और द्वेष ) के भेदक तो नियम और अनियम हैं ॥

ज्ञाता ( प्रयोज्य ) के इच्छा और द्वेषमुल्लेख प्रवृत्ति और निवृत्ति स्वाश्रय नहीं हैं किन्तु प्रयोज्य ( शरीर ) के आश्रय हैं। प्रयुज्यमान भूतों में प्रवृत्ति और निवृत्ति होती हैं, सब में नहीं, इस लिये अनियम की उपपत्ति है और आत्मा की प्रेरणा से भूतों में इच्छाद्वेषनिमित्तक प्रवृत्ति और निवृत्ति उत्पन्न होती हैं, बिना प्रेरणा के नहीं, इस लिये नियम की उपपत्ति है। तात्पर्य यह है कि इच्छा और द्वेष प्रयोजक ( आत्मा ) के आश्रित हैं तथा प्रवृत्ति और निवृत्ति प्रयोज्य ( शरीर ) के आश्रित हैं, अतएव इच्छादि आत्मा के छिन्न हैं ॥

अब इच्छादि अन्तःकरणधर्म न होने में दूसरी युक्ति कहते हैं:-

**३१४—यथोक्तहेतुत्वात्पारतन्त्र्यादकृता-**

**भ्यागमाच्च न मनसः ॥ ४१ ॥**

उ०—उक्त हेतु से ( तथा ) मन के परतन्त्र होने से और बिना किये कुछे की प्राप्ति होने से भी ( इच्छादि ) मन के धर्म नहीं हैं ॥

इस सूत्र में मनशब्द से शरीर, इन्द्रिय और मन तीनों का ग्रहण करना चाहिये। आत्मसिद्धि के अब तक जितने हेतु कहे गये हैं, उन से इच्छादि का आत्मलक्षण होना सिद्ध ही है। उन के अतिरिक्त मन आदि के परतन्त्र होने से भी इच्छादि उन के धर्म नहीं हो सकते, क्योंकि मन आदि क्रिया में स्वतन्त्रता से नहीं किन्तु आत्मा की प्रेरणा से प्रवृत्त होते हैं। इस के अतिरिक्त यदि मन आदि को स्वतन्त्र कर्त्ता माना जावे तो अकृताभ्यागम रूप ( करे कोई और भरे कोई ) दोष आता है क्योंकि शुभाशुभ कर्त्तों को स्वतन्त्रता

से करें तो ये, और उन का फल जन्मान्तर में, "भोगना" पड़े अन्य अन्तःकरण को और यह हो नहीं सकता ॥ पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:—

**३१५—परिशेषादथोक्तहेतूपपत्तेश्च ॥ ४२ ॥**

उ०—परिशेष और उक्त हेतुओं की उपपत्ति से भी (ज्ञानादि आत्मा के धर्म हैं) ॥

जब यह बात उपपत्तियों से सिद्ध हो गई कि ज्ञानादि—बुद्धि, मन और शरीर के धर्म नहीं हैं, तब इन से शेष क्या रहता है ? आत्मा । अब आत्मा के धर्म ज्ञानादि स्वतः सिद्ध होगये । इस के अतिरिक्त इस शास्त्र में अब तक जो आत्मसिद्ध के हेतु दिये गये हैं, यथा—“ दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थग्रहणात् ” इत्यादि; उन से भी ज्ञानादि आत्मा के ही सिद्ध सिद्ध होते हैं ॥

अब स्मृति का भी आत्मगुण होना प्रतिपादन करते हैं:—

**३१६—स्मरणन्तवात्मनोज्ञस्वाभाव्यात् ॥ ४३ ॥**

उ०—ज्ञाता का स्वभाव होने से स्मरण भी आत्मा का ही धर्म है ॥

स्मृति ज्ञान के आश्रित है, क्योंकि जाना, जानता हूँ, जानूँगा इत्यादि कैालिक स्मृतियाँ ज्ञान के द्वारा ही उत्पन्न होती हैं । जब ज्ञान आत्मा का स्वभाव है अर्थात् ज्ञान और चेतनता का तदात्म्य सम्बन्ध है, तब स्मृति, जो उस से उत्पन्न होती है, आत्मा के अतिरिक्त दूसरे का धर्म क्यों कर हो सकती है ?

अब जिन २ कारणों से स्मृति उत्पन्न होती है, उन को कहते हैं:—

**३१७—प्रणिधाननिबन्धाभ्यासलिङ्गलक्षणसादृश्यपरिग्रहाश्र-  
याश्रितसम्बन्धानन्तर्यवियोगैककार्यविरोधातिशय  
प्राप्तिव्यवधानसुखदुःखेच्छाद्वेषभयाऽर्थित्वक्रियाराग  
धर्माऽधर्मनिमित्तैर्मयः ॥ ४४ ॥**

उ०—प्रणिधान आदि निमित्तों से ( स्मृति उत्पन्न होती है ) ॥

१—स्मरण की इच्छा से मन को किसी एक विषय में लगा देना प्रणिधान कहलाता है, इस से स्मृति उत्पन्न होती है । २—एक ग्रन्थ में अनेक अर्थों के परस्पर सम्बन्ध को निबन्ध कहते हैं, जिस से एक अर्थ का ज्ञान दूसरे अर्थ की स्मृति का हेतु होता है । ३—किसी विषय का बार बार बोध होने से जो तद्विषयक संस्कार उत्पन्न होते हैं, उन को अभ्यास कहते हैं, यह भी स्मृति का कारण है । ४—लिङ्ग अर्थात् घूम को देखने से लिङ्गी अग्नि का

स्मरण होता है । ५-लक्षण चिन्ह को कहते हैं, जैसे कपि की ध्वजा देखकर अर्जुन का और काषाय वृक्ष देखकर यति का स्मरण होता है । ६-सादृश्य अर्थात् समता, जैसे चित्र ( फ़ोटो ) को देखकर चित्रस्थ व्यक्ति का स्मरण होता है । ७-परिग्रह=स्वस्वानिभावा, जैम सेवक को देखने से स्वामी और स्वामी को देखने से सेवक का स्मरण होता है । ८-९-आश्रय और आश्रित, ये दोनों एक दूसरे के स्मारक होते हैं, जैसे अध्यक्ष अपने अधीन का और अधीन अपने अध्यक्ष का । १०-सम्प्रत्य=जैसे गुरु से शिष्य और शिष्य से गुरु का स्मरण होता है । ११-आनन्तर्य=एक काम के पीछे जो दूसरा किया जाय, जैसे ब्रह्मपक्ष के पश्चात् देवयज्ञ का स्मरण होता है । १२-वियोग=जिस का वियोग होता है, उस का स्मरण होता है । १३-एककार्य=यदि अनेक एक प्राप्त को करने वाले हों तो वे परस्पर एक दूसरे के स्मारक होते हैं । १४-विरोध=जिन का आपस में विरोध है वे भी एक दूसरे के स्मारक होते हैं, जैसे सर्प से नकुल का और नकुल से सर्प का । १५-अतिशय=आहुत्य से, जैसे अति दर्प से रावण का और अति बल से भीम का स्मरण होता है । १६-प्राप्ति=जिन से जिस को जिस की प्राप्ति होती है वा होने वाली है वह उन प्राप्ति के निमित्त से उस को स्मरण करता है । १७-व्यवधान=भावरण, जैसे भित्ति को देखने से गृह और ग्यान के देखने से खड्ग का स्मरण होता है । १८-१९-सुख, दुःख से इन के हेतु का; २०-इच्छा और २१-द्वेष से इष्ट और अनिष्ट का; २२-भय से, जिस से डरता है, उन का; २३-अर्थित्व से दाता का; २४-क्रियार से कर्ता का; २५-राग से जिस को चाहता है; उस का; २६-धर्म और २७-अधर्म से सुख दुःख तथा उन के अद्वैत कारणों का स्मरण होता है ॥

बुद्धि का आत्मधर्म होना सिद्ध कर चुके, अब यह सन्देह होता है कि बुद्धि शब्दवत् उत्पत्ति और विनाश वाली है अथवा कुम्भवत् कालान्तर तक ठहरने वाली है, इन दोनों पक्षों में से पहला पक्ष सिद्ध करते हैं:-

**३१८-कर्मानवस्थायिग्रहणात् ॥ ४५ ॥**

स०-अनवस्थायी कर्म के ग्रहण करने से ( बुद्धि उत्पत्ति और विनाश वाली है ) ॥

प्रत्येक अर्थ के लिये बुद्धि नियत है, जब तक जिस अर्थ का सम्बन्ध बुद्धि के साथ रहता है, तब तक ही तद्विषयिणी बुद्धि भी रहती है, अर्थ के प्रत्यक्ष होने पर बुद्धि की उत्पत्ति और विनाश होने पर बुद्धि का नाश हो

जाता है, जैसे जब तक कोई पदार्थ सामने धरा है, तब तक उसका ज्ञान है और जब वह परोक्ष हो जाता है तब उसका ज्ञान भी नहीं रहता, अतएव अस्थायी कर्म की ग्राहक होने से बुद्ध क्षणिक है ॥

फिर इसी की पुष्टि करते हैं:-

३१९-बुद्धवस्थानात् प्रत्यक्षत्वे स्मृत्यऽभावः ॥ ४६ ॥

उ०-बुद्धि के अवस्थान से प्रत्यक्ष होने पर स्मृति का अभाव होता है ॥

जब तक ज्ञान रहता है, तब तक ज्ञेय पदार्थ प्रत्यक्ष रहता है, प्रत्यक्ष की विद्यमान होने पर स्मृति उत्पन्न हो नहीं सकती। जब तक प्रत्यक्ष है तब तक स्मृति नहीं और जब स्मृति है तब प्रत्यक्ष नहीं अतएव बुद्धि अनित्य है ॥

अब इस पर शङ्का करते हैं:-

३२०-अव्यक्तग्रहणमनवस्थायित्वाद्

विद्युत्सम्पाते रूपाऽव्यक्तग्रहणवत् ॥ ४७ ॥

पू०-अनवस्थायी होने से जैसे बिजली के गिरने पर उसका अस्पष्ट रूप ग्रहण किया जाता है, ऐसे ही ज्ञेय का अस्पष्ट ग्रहण होगा ॥

यदि बुद्धि उत्पत्ति और विनाश धर्म वाली है तो उससे ज्ञेय का स्पष्ट रूप से ग्रहण न होना चाहिये, जैसे बिजली के गिरते समय उसकी प्रकाश की अस्थिर होने से रूप का ज्ञान स्पष्ट नहीं होता, परन्तु बुद्धि से तो वस्तुओं का स्पष्ट ज्ञान होता है, इस लिये यह कथन अयुक्त है ॥

अब इसका उत्तर देते हैं:-

३२१-हेतुपादानात् प्रतिषेद्धव्याऽभ्यनुज्ञा ॥ ४८ ॥

उ०-हेतु के उपादान से प्रतिषेद्धव्य अर्थ का अङ्गीकार है ॥

प्रतिवादी ने जो बिजली का दृष्टान्तरूप हेतु दिया है, उससे ही बुद्धि का अनवस्थित होना सिद्ध है, क्योंकि जैसे विद्युत्प्रकाश के अस्थायी होने से केवल उसका ही अव्यक्त ग्रहण होता है न कि उन पदार्थों का जिन पर बिजली का प्रकाश पड़ता है, ऐसे ही बुद्धि के अस्थायी होने से केवल उसका ही अव्यक्त ग्रहण है, न कि बुद्धिगम्य पदार्थों का, अतएव प्रतिवादी के ही हेतु से बुद्धि का अनित्य होना सिद्ध है ॥ पुनः उसी अर्थ की पुष्टि करते हैं:-

३२२-प्रदीपान्निःसन्तत्यऽभिव्यक्तग्रहणवत्तद्ग्रहणम् ॥ ४९ ॥

च०-दीपज्योति के लगातार स्पष्ट ग्रहण के समान उस का भी ग्रहण होगा॥

यदि हम बुद्धि को विजली के समान अव्यक्तरूप न मानें किन्तु दीप की ज्योति के समान व्यक्तरूप भी मानलेवें तब भी ती वह स्थायी नहीं हो सकती । जैसे दीप की ज्योति लगातार नई २ उत्पन्न होती और नष्ट होती जाती है, ऐसे ही बुद्धि भी अनेक प्रकार की उत्पन्न हो २ कर नष्ट होती जाती है॥

बुद्धि की अनित्यता का प्रकरण समाप्त हुआ । अब इस बात का विवेचन किया जाता है कि शरीर में जो चेतनता जान पड़ती है वह शरीर का धर्म है अथवा किसी अन्य का ? प्रथम सन्देह का कारण कहते हैं:-

३२३-द्रव्ये स्वगुणपरगुणोपलब्धेः संशयः ॥ ५० ॥

पू०-द्रव्य में स्वगुण और परगुण की उपलब्धि से संशय होता है ॥

जल में अपना गुण द्रवत्व और परगुण उष्णत्व पाया जाता है, इस से सन्देह होता है कि शरीर में चेतनत्व पाया जाता है, यह इस का अपना गुण है वा किसी अन्य द्रव्य का ?

चेतनता शरीर का गुण नहीं है, अब यह सिद्ध करते हैं:-

३२४-यावच्छरीरभावित्वाद्रूपादीनाम् ॥ ५१ ॥

च०-रूपादि गुणों के यावच्छरीरभावी ( जब तक शरीर है, तब तक वर्तमान ) होने से चेतनता शरीर का गुण नहीं है ॥

रूपादिगुणरहित शरीर देखने में नहीं आता परन्तु चेतनाग्रन्थ शरीर देखा जाता है, यदि चेतनत्व शरीर का गुण होता तो वह जब तक शरीर रहता, रूपादिवत् उस से पृथक् न होता, परन्तु वह शरीर के रहते हुए भी उस से पृथक् हो जाता है, इस लिये शरीर का गुण नहीं ॥

अब इस पर शङ्का करते हैं:-

३२५-न, पाकजगुणान्तरोत्पत्तेः ॥ ५२ ॥

पू०-पाक से उत्पन्न अन्य गुण की उत्पत्ति होने से, उक्त कथन ठीक नहीं ॥

जैसे पकाने पर कोई द्रव्य श्यामवर्ण होता है फिर स्याही के सिद्ध जाने पर वही रक्तवर्ण हो जाता है, ऐसे ही शरीर में भी कभी चेतनता का अभाव और कभी भाव हो जायगा ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

३२६-प्रतिद्वन्द्वसिद्धेः पाकजानामप्रतिषेधः ॥ ५३ ॥

च०-विरोधी गुणों की सिद्धि होने से पाकजों में निषेध नहीं हो सकता ॥

जितने पदार्थों में पूर्वं गुण के विरोधी अपर गुण की सिद्धि रहती है, सतनों में पाकज गुण देखने में आते हैं क्योंकि पूर्वं गुणों के साथ पाकजन्य गुणों की स्थिति नहीं होती, परन्तु शरीर में चेतना का विरोधी दूसरा कोई गुण देखने में नहीं आता, इस लिये हम उस के भावाऽभाव की कल्पना क्यों करें। यदि चेतना शरीर का गुण होता तो वह जब तक शरीर है तब तक उस में रहती, परन्तु ऐसा नहीं है, इस लिये चेतना शरीर का गुण नहीं ॥

अब प्रकृत अर्थ की पुष्टि में दूसरा हेतु देते हैं:-

### ३२७-शरीरव्यापित्वात् ॥ ५४ ॥

३० शरीरव्यापी होने से ( चेतना शरीर का गुण नहीं ) ॥

शरीर और शरीर के सब अवयव चेतना से व्याप्त हैं, कहीं पर भी चेतना का अभाव नहीं, इस दृशा में शरीर के समान शरीर के सब अवयव भी चेतन मानने पड़ेंगे, तो अनेक चेतन हो जायेंगे, तब कैसे प्रतिशरीर में अनेक चेतनों की होने पर कुछ दुःख की व्यवस्था भिन्न २ है, ऐसे ही एक शरीर में भी होनी चाहिये, परन्तु ऐसा नहीं होता अर्थात् एक शरीर में कुछ दुःख की व्यवस्था भिन्न २ प्रकार की नहीं देखी जाती किन्तु एक ही प्रकार की देखी जाती है, इस लिये चेतना शरीर का गुण नहीं है ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं:-

### ३२८-केशनखादिष्वनुपलब्धेः ॥ ५५ ॥

५० केश और नख आदि में ( चेतना की ) उपलब्धि न होने से (उक्त कथन ठीक नहीं) ॥

केश और नख आदि में चेतनता का अभाव है, इस लिये यह कथन कि शरीर के सब अवयव चेतनता से व्याप्त हैं, ठीक नहीं ॥

अब इस का उत्तर देते हैं:-

### ३२९-त्वक्पर्यन्तत्वाच्छरीरस्य केशनखादिष्वप्रसङ्गः ॥ ५६ ॥

३० शरीर के त्वक् पर्यन्त होने से केश, नख आदि में ( चेतनता की ) प्रसक्ति नहीं होती ॥

चेष्टा, इन्द्रिय और अर्थों का आश्रय तथा जीव के कुछ दुःख संवेदन का आयतन जो शरीर है, उस की सीमा त्वक् पर्यन्त है, केश नखादि उस से बाहर हैं, इस लिये उन में चेतनता न होने से उस के शरीरव्यापित्व में कोई दोष नहीं आता ॥ इसी अर्थ की पुष्टि में अब दूसरा हेतु देते हैं:-

### ३३०-शरीरगुणवैधर्म्यात् ॥ ५७ ॥



उ०-शरीरगुणों के साथ वैधर्म्य होने से ( चेतनता शरीर का गुण नहीं ) ॥

शरीर के गुण दो प्रकार के देखने में आते हैं, एक प्रत्यक्ष-जैसे रूपादि, दूसरे अप्रत्यक्ष जैसे गुरुत्वादि, चेतना इन दोनों से विलक्षण है, मन का विषय होने से इन्द्रियग्राह्य नहीं और ज्ञान का विषय होने से अप्रत्यक्ष भी नहीं । इस लिये शरीर के गुणों से विलक्षण होने के कारण चेतना शरीर का गुण नहीं ॥ अब पुनः शङ्का करते हैं:-

३३१-न, रूपादीनामितरेतरवैधर्म्यात् ॥ ५८ ॥

पू०-रूपादिकों के परस्पर वैधर्म्य होने से ( उक्त कथन ) ठीक नहीं ॥

जैसे शरीर में वैधर्म्य रखते हुये रूपादि शरीर के गुण माने जाते हैं, ऐसे ही रूपादि से विलक्षण चेतना शरीर का गुण क्यों नहीं ? अब उक्त शङ्का का समाधान करते हैं:-

३३२-ऐन्द्रियकत्वादुरूपादीनामप्रतिषेधः ॥ ५९ ॥

उ०-इन्द्रियग्राह्य होने से रूपादिकों के शारीरिक गुण होने का निषेध नहीं हो सकता ॥

जैसे परस्परविरुद्ध धर्म वाले रूप और इन्द्रिय द्वैविध्य ( द्वैतभाव ) को नहीं छोड़ते, ऐसे ही चेतनता भी यदि शरीर का गुण होती तो द्वैविध्य को न छोड़ती, परन्तु छोड़ती है अर्थात् चेतनता किसी इन्द्रिय से ग्रहण नहीं की जाती, इस लिये वह शरीर का गुण नहीं । अब यहां पर यह शङ्का होती है कि जब यह सिद्ध कर चुके कि ज्ञान-भूतों, इन्द्रियों और मन का गुण नहीं है, सब इस प्रसङ्ग की क्या आवश्यकता थी कि चेतनता शरीर का गुण है वा नहीं ? क्योंकि यह बात तो स्वयमेव सिद्ध हो गई । इस का उत्तर यह है कि जिस बात की कई प्रकार से परीक्षा की जाती है, वह सुनिश्चित हो जाती है और फिर उस में कोई सन्देह नहीं रहता ॥

बुद्धि की परीक्षा हो चुकी, अब मन की परीक्षा की जाती है । पहिले यह विचार किया जाता है कि मन प्रति शरीर में एक है वा अनेक ?

३३३-ज्ञानाऽयौगपद्यादेकं मनः ॥ ६० ॥

उ०-एक काल में अनेक ज्ञान न होने से मन एक है ॥

एक इन्द्रिय एक समय में एक ही ज्ञान उत्पन्न करा सकता है, यदि एक शरीर में बहुत से मन होते तो उस का सब इन्द्रियों के साथ सम्बन्ध होने

से एक काल में अनेक ज्ञान उत्पन्न होते, परन्तु ऐसा नहीं होता, इस लिये मन एक ही है ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं:-

३३४-न, युगपदनेकक्रियोपलब्धेः ॥ ६१ ॥

पू०-एक समय में अनेक क्रियाओं की उपलब्धि होने से (उक्त कथन) ठीक नहीं ॥

एक पढ़ने वाला पढ़ता चलता, चार्ज को देखता, वन के शहरों को सुनता, डरता हुआ सर्प के चिन्हों को जानने की इच्छा करता है और जिस स्थान को जाना चाहता है, उस का स्मरण भी करता है । यहां क्रम के न होने से एक साथ अनेक क्रिया उत्पन्न होती हैं, इस लिये मन अनेक हैं ॥

अब इस का समाधान करते हैं:-

३३५-अलातचक्रदर्शनवत्तदुपलब्धिराशुसञ्चारात् ॥ ६२ ॥

उ०-अलातचक्र (जातिशवाजी की चर्खी) के देखने के समान शीघ्र चलने से उस की उपलब्धि होती है ॥

शीघ्रगामी होने से घूमते हुए अलातचक्र का विद्यमान कम नहीं जाना जाता, केवल एक घूमता हुआ चक्र सा ज्ञान पड़ता है । ऐसे ही बुद्धि और क्रियाओं के आशुगामी होने से विद्यमान भी कम जाना नहीं जाता, क्रम के न जान पड़ने से एक साथ क्रियाएँ होती हैं, ऐसा ज्ञान पड़ता है । अब यहां पर यह शङ्का होती है कि क्रम के न जानने से एक साथ अनेक क्रियाओं का भान होता है वा वस्तुतः एक साथ अनेक क्रियाओं का ग्रहण होने से ही ऐसा भान होता है ? इस का उत्तर पहले दे चुके हैं कि भिन्न २ इन्द्रियों से क्रमपूर्वक ही भिन्न २ इन्द्रियों का ज्ञान होता है और यह अनुभवसिद्ध होने से अखण्डनीय है ॥

इस विषय में दूसरा दृष्टान्त वर्ण, पद और वाक्य का भी है । पहिले क्रमपूर्वक वर्णों का उच्चारण होता है, जिस से सार्थक पद बनते हैं । फिर क्रमशः पदों के जोड़ने से वाक्य बनता है, जिस से श्रोता को उस के अर्थ की प्रतिपत्ति होती है । यद्यपि ये सब काम क्रमपूर्वक होते हैं तथापि शीघ्रता के कारण क्रम पर ध्यान नहीं दिया जाता ॥

अब मन का अणु होना सिद्ध करते हैं:-

३३६-यथोक्तहेतुत्वाच्चाणु ॥ ६३ ॥

उ०-उक्त हेतु से (मन) अणु भी है ॥

एक समय में अनेक ज्ञानों के न होने रूप हेतु से ही मन का अणु होना भी सिद्ध होता है क्योंकि यदि मन व्यापक होता तो सब इन्द्रियों के साथ उस का संयोग होने से एक साथ अनेक ज्ञान उत्पन्न हो जाते, पर ऐसा नहीं होता, इस से मन का अणुत्व भी निश्चय है ॥

मन की परीक्षा हो चुकी, अब इस बात का विवेचन किया जाता है कि शरीर की उत्पत्ति जीवों के कर्माधीन है ? अथवा स्वतन्त्र पञ्चभूतों से होती है ?

### ३३७—पूर्वकृतफलानुबन्धात्तदुत्पत्तिः ॥ ६४ ॥

उ०—पूर्व ( शरीर में ) किये ( कर्मों के ) फलों के अनुबन्ध [ लगाव ] से उस ( शरीर ) की उत्पत्ति होती है ॥

पूर्वजन्म में जो कर्म किये हैं, उन के फलरूप जो धर्माधर्म के संस्कार हैं, उन से प्रेरित हुये पञ्चभूतों से शरीर की उत्पत्ति होती है, न कि स्वतन्त्र भूतों से । जिस अधिष्ठान में यह आत्मा अहङ्कार से युक्त हुआ भोगों की लक्षणा से विषयों की भोगता हुआ धर्माधर्म का सम्पादन करता है, वह इस का शरीर है । धर्माधर्म के संस्कारों से युक्त इस भौतिक शरीर के नष्ट होने पर दूसरा शरीर बनता है और अनेक हुये इस शरीर की पूर्व शरीर के समान पुरुषार्थ, क्रिया और पुरुष की प्रवृत्ति होती हैं, यह बात कर्मापेक्ष भूतों से ही शरीर की उत्पत्ति मानने से सिद्ध हो सकती है, अन्यथा नहीं । अब इस पर नास्तिक शङ्का करता है:-

### ३३८—भूतेभ्योमूर्त्युपादानवत्तदुपादानम् ॥ ६५ ॥

पू०—भूतों से मूर्ति की उत्पत्ति के समान उस की ( शरीर की भी ) उत्पत्ति ( माननी चाहिये ) ॥

जैसे कर्मनिरपेक्ष भूतों से रेत, कङ्कर, पत्थर और गेरू आदि पदार्थ बनते हैं, वैसे ही शरीर भी उन से बन सकता है ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

### ३३९—न, साध्यसमत्वात् ॥ ६६ ॥

उ०—साध्यमम होने से ( उक्त दृष्टान्त ) युक्त नहीं है ॥

जैसे कर्मनिरपेक्ष शरीर उत्पत्ति साध्य है, ऐसे ही कर्मनिरपेक्ष आलू कङ्कर आदि पदार्थों की भी उत्पत्ति साध्य है, अतएव साध्यसम ( हेत्वाभाव ) होने से उक्त दृष्टान्त अयुक्त है ॥ पुनः शङ्का करते हैं:-

३४०-नोत्पत्तिनिमित्तत्वान्मातापित्रोः ॥ ६७ ॥

३४१-तथाहारस्य ॥ ६८ ॥

पू०-माता, पिता तथा आहार के उत्पत्तिनिमित्त होने से ( कर्मनिमित्त ) नहीं है ॥

शरीर की उत्पत्ति माता पिता के रज, वीर्य एवं आहार से होती है, जिस को सब जानते और मानते हैं, फिर इन प्रसिद्ध और अनुभवसिद्ध कारणों को छोड़ कर अदृष्ट कर्म को निमित्त मानने में कोई कारण नहीं दीखता ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

३४२-प्राप्नो चानियमात् ॥ ६९ ॥

उ०-प्राप्ति में नियम न होने से ( उक्त कथन ठीक नहीं ) ॥

यदि कर्म की उपेक्षापूर्वक माता पिता और आहारादि शरीर का कारण होते तो सर्वदा और सर्वत्र स्त्री पुरुषों का संयोग गर्भाधान का कारण होता, परन्तु ऐसा नहीं होता, इस से सिद्ध है कि प्रारब्ध कर्मानुसार ही रज वीर्य गर्भ में परिणत होते हैं तथा परिष्कृत आहार उस की वृद्धि का कारण होता है ॥ पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

३४३-शरीरोत्पत्तिनिमित्तवत्संयोगोत्पत्तिनिमित्तं कर्म ॥ ७० ॥

उ०-जैसे शरीर की उत्पत्ति का निमित्त कर्म है वैसे ही ( आत्मा और शरीर के ) संयोग की उत्पत्ति का निमित्त ( भी ) कर्म है ॥

पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

३४४-एतेनाऽनियमः प्रत्युक्तः ॥ ७१ ॥

उ०-इस से अनियम का खण्डन किया गया ॥

शरीर की रचना में कर्म को निमित्त न मानने से जो अव्यवस्था उत्पन्न हुई थी, उस का पूर्व सूत्र से खण्डन हो गया। वह क्या अव्यवस्था थी ? कोई उत्तम कुल में जन्म लेता, कोई नीच कुल में, किसी का देह उत्तम, किसी का निकृष्ट, कोई रोगी, कोई निरोग, कोई सर्वानुसम्पन्न, कोई विलसाङ्ग [अङ्ग हीन] कोई दुःखी, कोई सुखी, कोई स्वप्नेन्द्रिय, कोई निर्जलेन्द्रिय, कोई पुरुष, कोई नपुंसक और कोई स्त्री इत्यादि और भी अनेक सुख भेद हैं, जो समक्ष में नहीं आते। ये सब अवस्थाभेद प्रत्येक आत्मा के नियत कर्मों के भेद से सिद्ध होते हैं, कर्मभेद के अभाव में सब आत्मानों के तुल्य होने

से तथा पञ्चभूतों के नियामक न होने से मन्त्र भावनाओं के एक जैसे शरीर होने चाहिये थे, पर नहीं हैं। इस छिये शरीर की उत्पत्ति में कर्म निमित्त हैं ॥ इसी पर और पुष्टि करते हैं:—

**३४५—उपपन्नश्च तद्वियोगः कर्मक्षयोपपत्तेः ॥ ७२ ॥**

उ०—कर्मक्षय की उपपत्ति होने से उस का [ आत्मा का शरीर से ] वियोग सिद्ध है ॥

कर्मापेक्ष शरीर की उत्पत्ति मानने से ही कर्म के नाश होने पर शरीर के साथ आत्मा का वियोग भी सिद्ध होना है और जो शरीर की उत्पत्ति में कर्म को निमित्त न मानोगे तो पञ्चभूतों के नाश न होने से शरीर और आत्मा का वियोग कभी न होगा ॥ अन्य शङ्का करते हैं:—

**३४६—तददृष्टकारितमिति चेत्पुनस्तत्प्रसङ्गोऽपवर्गः ॥ ७३ ॥**

पू०—यदि उस को अदृष्ट ( प्रारब्ध ) कारित ( मानोगे ) तो फिर मोक्ष में भी उस ( शरीर ) का प्रसङ्ग होगा ॥

यदि भूतों से शरीर की उत्पत्ति को अदृष्टकारित मानोगे अर्थात् प्रारब्ध कर्म को ही शरीरोत्पत्ति का निमित्त मानोगे तो मुक्ति में भी इस ( शरीर प्राप्ति ) की प्रसक्ति होगी ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:—

**३४७—न, करणाकरणयोरारम्भदर्शनात् ॥ ७४ ॥**

उ०—करण और अकरण के आरम्भ देखने से ( उक्त कथन ) ठीक नहीं ॥ करने और न करने के आरम्भ को देखते हैं कि आत्मा कर्म करता और नहीं भी करता। वस ज्ञान होजाने पर कर्म का त्याग मुक्ति में शरीर नहीं होने देगा ॥ और—

**३४८—मनःकर्मनिमित्तत्वाच्च संयोगानुच्छेदः ॥ ७५ ॥**

उ०—मनः कर्म के निमित्त मानने से संयोग का अनुच्छेद होगा ॥

यदि अपने कर्म से मन को ही शरीरोत्पत्ति निमित्त मानोगे तो संयोग का नाश न होगा, क्योंकि जो मन शरीर और आत्मा के संयोग में हेतु है, वही वियोग का भी कारण ही, यह सर्वथा अनुपपन्न है ॥ तथा—

**३४९—नित्यत्वप्रसङ्गश्च प्रायणानुपपत्तेः ॥ ७६ ॥**

उ०—निराकार की अनुपपत्ति होने से नित्यत्व की प्रसक्ति होगी ॥

यदि कर्मनिरपेक्ष भूतों से शरीर की उत्पत्ति मानोगे तो फिर किस के नाश से शरीर का पतन होगा ? और उस (भरण) के अभाव में शरीर को नित्यत्व का प्रसङ्ग होगा ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं:-

**३५०-अणुश्यामतानित्यत्ववदेतत्स्यात् ॥ ७७ ॥**

पू०-जैसे परमाणुओं की श्यामता नित्य है वैसे ही यह भी हो जायगा ॥  
जैसे परमाणुओं की श्यामता ( जो नित्य है ) अग्निसंयोग से निवृत्त हुई पुनः उत्पन्न नहीं होती, ऐसे ही स्वतन्त्र पञ्चभूतोत्पन्न शरीर मुक्ति में पुनः उत्पन्न न होगा ॥ अब इस का समाधान करते हैं:-

**३५१-नाकृताभ्यागमप्रसङ्गात् ॥ ७८ ॥**

उ० अकृताभ्यागम के प्रसङ्ग होने से ( उक्त कथन ) ठीक नहीं ॥

परमाणुओं की श्यामता के दृष्टान्त से कर्मानपेक्ष शरीर की उत्पत्ति मानने में अकृताभ्यागम दोष आता है अर्थात् सुख दुःख के हेतु कर्मों के किये बिना ही पुरुष को सुख और दुःख भोगने पड़ते हैं, यह बात प्रत्यक्ष, अनुमान और शास्त्र के विरुद्ध है । पड़िले प्रत्यक्ष का विरोध दिखलाते हैं-प्रत्यात्म-वेदनीय होने से सुख दुःख भिन्न २ हैं अर्थात् प्रत्येक प्राणी के लिये सुख दुःख का व्यवस्था एक जैसी नहीं है, तब कर्म रूप हेतु के अभाव में प्रत्येक आत्मा के लिये नियत सुख और दुःख का कारण क्या है ? कारणभेद न होने पर भी कार्यभेद क्यों दीखता है ? दूसरे अनुमान का विरोध यह है कि जीवों को यहां बिना यत्न के जो सुख दुःख होते हैं, उन का कोई कारण अवश्य होना चाहिये और दृष्टकारण कोई देखने में नहीं आता, तब पूर्वजन्मकृत कर्मों के अतिरिक्त और क्या कारण हो सकता है ? कर्म को हेतु न मानने से इस अनुमान का विरोध आता है । अब रहा तीसरा भागम का विरोध, वह यह है कि वेद और अनेक महात्मा ऋषियों ने कर्तव्य और अकर्तव्य का उपदेश किया है, जिन्हें के अनुसार अनुष्य वर्णाश्रम के बिभाग से अपने कर्तव्य में प्रवृत्त और अकर्तव्य से निवृत्त होते हैं, यह बात शरीरोत्पत्ति में कर्म को निमित्त न मानने से सिद्ध नहीं होती । इस लिये प्रत्यक्ष, अनुमान और भागम का विरोध होने से कर्मानपेक्ष सृष्टि की कल्पना मिथ्या है ॥

इति द्वितीयाध्यायस्य द्वितीयसाहिकम्

**समाप्तश्चायं तृतीयोऽध्यायः ॥ ३ ॥**

## अथ चतुर्थाध्याये प्रथममाह्निकम्

तीनरे अध्याय में कारण रूप आत्मादि ६ प्रमेयों की परीक्षा की गई अब चौथे अध्याय में कार्यरूप प्रवृत्त्यादि शेष ६ प्रमेयों की परीक्षा की जाती है । प्रथम प्रवृत्ति और दोष की परीक्षा करते हैं:-

३५२-प्रवृत्तिर्यथोक्ता ॥ १ ॥ ३५३-तथा दोषाः ॥ २ ॥

जैसे प्रवृत्ति का निरूपण कर चुके हैं वैसे ही दोषों का भी निर्वचन किया जा चुका है ॥

पहिले अध्याय के १३ वें और १८ वें सूत्र में प्रवृत्ति और दोषों का वर्णन कर चुके हैं, वहीं पर इन की सामान्य परीक्षा भी हो चुकी है, इस लिये यहां उपेक्षा की गई है ॥ अब दोषों के भेद कहते हैं:-

३५४-तत्त्रैराशयं रागद्वेषमोहार्थान्तरभावात् ॥ ३ ॥

उन ( दोषों ) के अवान्तर भेद वाले होने से राग, द्वेष और मोह; ये तीन राशि ( समूह ) हैं ॥

काम, मत्सर, स्पृहा, लुब्धा और लोभ; ये राग के अन्तर्गत हैं; क्रोध, ईर्ष्या, असूया, द्वेष और अनर्घ; ये द्वेष के अन्तर्गत हैं और निश्चयज्ञान, संशय, भ्रान्ति और प्रमाद, ये मोह के अन्तर्गत हैं । इन में से राग प्रवृत्ति सुलभ है, द्वेष क्रोधजनक है और मोह निश्चयज्ञानोत्पादक है ॥

अब इस पर शङ्का करते हैं:-

३५५-नैकप्रत्यनीकभावात् ॥ ४ ॥

पू०-एक के विरोधी होने से ( रागादि त्रिक ) नहीं हैं ॥

एक तत्त्वज्ञान राग, द्वेष और मोह इन सब का विरोधी है अर्थात् तत्त्वज्ञान के होते ही ये सब नष्ट हो जाते हैं, इस लिये इन के तीन भेद ठीक नहीं, क्योंकि यदि तीन भेद माने जावें तो फिर इन के प्रतिद्वन्द्वी भी तीन ही होने चाहियें, जो कि प्रतिद्वन्द्वी इन का एक तत्त्वज्ञान है, इस लिये इन में भी एकत्व होना चाहिये ॥ अब समाधान करते हैं:-

३५६-व्यभिचारादहेतुः ॥ ५ ॥

उ०-व्यभिचार होने से ( उक्त हेतु ) अहेतु है ॥

उक्त हेतु में व्यभिचार भासा है, क्योंकि प्रयाम, हरित और पीत आदि

धर्षो का एक अग्निसंयोग विरोधी है, पर वे सब भिन्न २ हैं, इसी प्रकार राग भादि भी एकविरोधी होने से परस्पर भिन्न रह सकते हैं ॥

अब उन तीनों समूहों में मोह का प्राधान्य दिखलाते हैं:-

३५७-तेषां मोहः पापीयान्नामूढस्थितरोत्पत्तेः ॥ ६ ॥

उ० उन में मोह बड़ा पापी है ( क्योंकि ) जिस को मोह नहीं, उस को इतर ( राग द्वेष ) नहीं होते ॥

यद्यपि "द्विवचनविभक्त्योपपत्तेः तरब्धीयसुनौ ५ । ३ । ५३" इस पाणिनीय सूत्र के अनुसार दो में से एक के निर्धारण में 'तरप्' और 'ईयसुन्' प्रत्यय होते हैं, यहां 'तेषाम्' बहुवचन में 'ईयसुन्' किया गया है, इस का कारण यह है कि सूत्रकार ने राग और मोह में तथा द्वेष और मोह में, ऐसा विभाग मानकर ईयसुन् प्रत्ययान्त 'पापीयान्' पद का प्रयोग किया है । विषयों में रक्षणीय सङ्कल्प राग के कारण और कोपनीय सङ्कल्प द्वेष के कारण उत्पन्न होते हैं, दोनों प्रकार के सङ्कल्प निश्चयाप्रतिपत्तिरूप होने से मोहजन्य हैं, अतः मोह ही रागद्वेष का भी कारण है, तरबद्धान से मोह की निवृत्ति होने पर राग द्वेष उत्पन्न ही नहीं होते, अतएव इन तीनों में मोह ही प्रधान है ॥

अब शङ्का करते हैं:-

३५८-प्राप्तस्तिर्हि निमित्तनैमित्तिकभावा-

दयन्तरभावोदोषेभ्यः ॥ ७ ॥

पू०-ती फिर कार्यकारण भाव होने से दोषों से सिद्धता प्राप्त होगी ॥ कारण से कार्य सिद्ध होता है, जब कि मोह-रागादि दोषों का कारण है ती फिर वह भाव दोष नहीं हो सकता ॥ अब इस का समाधान-करते हैं:-

३५९-न, दोषलक्षणावरोधानमोहस्य ॥ ८ ॥

उ०-मोह के दोषलक्षणों में अवरोद्ध होने से ( उक्त कथन ) ठीक नहीं ॥ "प्रवर्तनालक्षणा दोषाः" इस सूत्र के अनुसार दोष का लक्षण प्रवृत्ति जनकत्व है, सो इस लक्षण से मोह भी लक्षित है, फिर वह दोष क्यों नहीं? अब कार्यकारण भाव का उत्तर देते हैं:-

३६०-निमित्तनैमित्तिकोपपत्तेश्च तुल्य

जातीयानामप्रतिषेधः ॥ ९ ॥



उ३-तुल्यजातीय द्रव्यों में कार्यकारणभाव की उत्पत्ति होने से ( कार्य-कारणभाव ) बाध न नहीं हो सकता ॥

समानजातीय द्रव्य और गुणों का अनेक प्रकार से कार्यकारणभाव देखने में आता है अर्थात् कोई किसी का कारण होता है और किसी का कार्य । जैसे जल पृथिवी का कारण है और तेज का कार्य, परन्तु इन कार्यकारण-भाव के होने से इन के द्रव्यरूप समानजातीयत्व धर्म में कोई बाधा नहीं पड़ती । ऐसे ही मोह के रागद्वेष का कारण होने पर भी उस के दोषत्व में कुछ हानि नहीं पड़ सकती ॥

अब नवम प्रमेय "प्रेत्यभाव" की परीक्षा की जाती है:-

३६१-आत्मनित्यत्वे प्रेत्यभावसिद्धिः ॥ १० ॥

आत्मा के नित्य होने पर "प्रेत्यभाव" की सिद्धि होती है ॥

पुनः उत्पत्ति का नाम प्रेत्यभाव है, सो यह आत्मा के नित्य होने पर ही सिद्ध हो सकता है अन्यथा नहीं, क्योंकि नित्य आत्मा पूर्वशरीर को छोड़कर दूसरे शरीर का ग्रहण करता है, यह बिना आत्मा के नित्यत्व के हो नहीं सकता, जो केवल शरीर की उत्पत्ति और उस के नाश ही को प्रेत्यभाव मानते हैं, उन के मत में कृतहान और अकृताभ्यागम दोष आता है और ऋषियों के उपदेश भी निरर्थक होते हैं ॥ अब उत्पत्ति का प्रकार दिखलाते हैं:-

३६२-व्यक्तादुच्यक्तानां प्रत्यक्षप्रामाण्यात् ॥ ११ ॥

व्यक्त से व्यक्त की उत्पत्ति होती है प्रत्यक्ष प्रमाण होने से ॥

रूपादिगुणयुक्त इन्द्रियग्राह्य पृथिव्यादि कारणों से वैसे ही शरीरादि कार्य उत्पन्न होते हैं, इस में प्रत्यक्ष प्रमाण है, जैसे रूपादि गुणयुक्त सृष्टि-कादि द्रव्यों से वैसे ही घटादि पदार्थों की उत्पत्ति देखने में आती है, इससे अदृष्ट में भी यही अनुमान होता है कि व्यक्त से व्यक्त की उत्पत्ति होती है ॥

अब इस पर शङ्का करते हैं:-

३६३-न, घटाद् घटाऽनिरूपत्तेः ॥ १२ ॥

घट से घट की उत्पत्ति न होने के कारण ( उक्त कथन ) ठीक नहीं ॥

घट से घट की उत्पत्ति नहीं होती, यह भी प्रत्यक्षसिद्ध है, अतएव व्यक्त का कारण व्यक्त नहीं ॥ अब इस का समाधान करते हैं:-

### ३६४-व्यक्ताद् घटनिष्पत्तेरप्रतिषेधः ॥ १३ ॥

उ०-व्यक्त से घट की उत्पत्ति का निषेध नहीं हो सकता ॥

हम यह नहीं कहते कि सर्वत्र व्यक्त ही व्यक्त का कारण है किन्तु हमारा कथन यह है कि जो व्यक्त कार्य उत्पन्न होता है वह "कारणगुणपूर्वकः कार्य गुणोद्भूतः" इन कारणान्तर मिद्वान्त के अनुसार वैसे ही कारण से उत्पन्न होता है। स्रष्टा, जिस से घट बनता है, व्यक्त है, इस को कोई छिपा नहीं सकता ॥ इन के अनन्तर प्रतिवादियों के विचार दिखलाये जाते हैं:-

### ३६५-अभावाद्वावोत्पत्तिर्नानुपमृदा प्रादुर्भावात् ॥ १४ ॥

पू०-अभाव से भाव की उत्पत्ति होती है ( बीज का ) नाश हुवे बिना ( अङ्कुर की ) उत्पत्ति न होने से ॥

जब तक बीज गल कर नष्ट नहीं हो जाता तब तक उस में से अङ्कुर नहीं निकलता इस से सिद्ध है कि अभाव से भाव की उत्पत्ति होती है ॥

अब इस का उत्तर देते हैं:-

### ३६६-व्याघातादप्रयोगः ॥ १५ ॥

उ०-व्याघात होने से ( उक्त कथन ) अयुक्त है ॥

जो उपसर्जन करता है वह स्वयं उपसर्जित होकर प्रकट नहीं हो सकता क्योंकि पहिले ही विद्यमान है और जो प्रकट होता है वह उपसर्जन नहीं हो सकता, क्योंकि प्रकट होने के पूर्व वह विद्यमान ही नहीं ॥

अब इस में पूर्वपक्षी दूषण देता है:-

### ३६७-नातीतानागतयोः कारकशब्दप्रयोगात् ॥ १६ ॥

पू०-अतीत और अनागत में कारकशब्द का प्रयोग होने से ( उक्त पक्ष ठीक ) नहीं ॥

अतीत और अनागत अर्थात् अविद्यमान में भी कारक शब्द का प्रयोग किया जाता है। जैसे पुत्र उत्पन्न होगा, उत्पन्न होने वाले पुत्र का हर्ष करता है, घट पा, टूटेहुवे घट का शोक करता है। इत्यादि बहुधा प्रयोग देखने में आते हैं। इसी प्रकार प्रकट होने वाला अङ्कुर उपसर्जन करता है, इस लिये हमारे पक्ष में उक्त दोष नहीं आसकता ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

### ३६८-न, विनष्टेभ्योऽनिष्पत्तेः ॥ १७ ॥

उ०-नष्ट ( बीजादि ) से ( अङ्कुरादि की ) उत्पत्ति न होने से ( उक्त कथन ) ठीक नहीं ॥

नष्ट बीज से अङ्कुर उत्पन्न नहीं होता, इस लिये अभाव से भाव की उत्पत्ति नहीं हो सकती ॥ पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

**३६९-क्रमनिर्देशादप्रतिषेधः ॥ १८ ॥**

उ०-क्रम के निर्देश से निषेध नहीं हो सकता ॥

उपमर्द और प्रादुर्भाव का जो पीछोपेय नियम है, वह क्रम कहलाता है, अङ्कुरोत्पत्ति में वही हेतु है अर्थात् पहिले बीज जब गल जाता है तब उस से अङ्कुर उत्पन्न होता है, बीज गलने से नष्ट नहीं होजाता किन्तु उस की रचना विशेष में कुछ परिणाम होकर अङ्कुरोत्पत्ति करने में समर्थ हो जाता है । यदि नष्ट बीज अङ्कुरोत्पत्ति करने में समर्थ होता तो जला हुआ या पिघा हुआ बीज भी अङ्कुरोत्पत्ति कर सकता, परन्तु ऐसा नहीं होता, इस से सिद्ध है कि अभाव से भाव की उत्पत्ति नहीं होती और बीज के अवयवों से भिन्न अङ्कुर की उत्पत्ति में और कोई कारण नहीं, इस लिये बीज ही अङ्कुर का उपादान कारण है ॥ एक और प्रतिवादी कहता है:-

**३७०-ईश्वरः कारणं पुरुषकर्माफल्यदर्शनात् ॥ १९ ॥**

पू०-पुरुष के कर्मों का वैफल्य देखने से ईश्वर कारण है ॥

पुरुष इच्छा करता हुआ उद्योग करता है, परन्तु अपनी इच्छानुसार फल नहीं पाता, इस से अनुमान होता है कि पुरुषार्थ का फल पराधीन है, जिस के अधीन है, वह ईश्वर है, इस लिये ईश्वर ही शरीरोत्पत्ति का भी कारण है ॥ दूसरा कहता है:-

**३७१-न, पुरुषकर्माभावे फलाऽनिवृत्तिः ॥ २० ॥**

पुरुष के कर्म के अभाव में फल की निवृत्ति न होने से ( उक्त कथन ) ठीक नहीं ॥

जो फल की निवृत्ति ईश्वर के ही अधीन होती तो बिना पुरुषार्थ के भी कार्यसिद्धि हो जाती पर बिना उद्योग के कोई कार्य सिद्ध नहीं होता, इस लिये उक्त पक्ष ठीक नहीं ॥ अब सूत्रकार अपना मत कहते हैं:-

### ३७२-तत्कारितत्वादहेतुः ॥ २१ ॥

ईश्वरकारित होने से ( उक्त हेतु ) अहेतु है ॥

पार्मे के द्वारा जो पुरुष को फल मिलता है वह ईश्वरकारित है अर्थात् बिना ईश्वर की प्रेरणा वा योजना के कर्म जड़ होने से स्वयं फलनिष्पत्ति में असमर्थ है, इस से यह सिद्ध होता है कि बिना कर्म के न तो ईश्वर ही किसी को फल देता है क्योंकि वह नियामक और न्यायकारी है और न बिना ईश्वर के कर्म ही किसी को फल देने में समर्थ हो सकता है क्योंकि वह जड़ है और चेतन के अधीन है। जैसे बीज बिना कृषक के और कृषक बिना बीज के फलोत्पत्ति करने में असमर्थ हैं, ऐसे ही ईश्वर और कर्म ये दोनों फलनिष्पत्ति में सापेक्ष हैं ॥ अब तीसरा कहता है:-

### ३७३-अनिमित्ततोभावोत्पत्तिः कण्टक

तैक्षण्यादिदर्शनात् ॥ २२ ॥

पू०-अनिमित्त से भावों की उत्पत्ति होती है, कण्टकादि में लीनगता आदि के देखने से ॥

कांटे का तीखापन, पहाड़ी चातुनों की विचित्रता और पत्थरों का चिकनापन, स्वभाव से ही बिना किसी निमित्त के दीख पड़ता है, इस से सिद्ध है कि बिना निमित्त के पदार्थों की उत्पत्ति होजाती है ॥

भाग्य इस का खण्डन करते हैं:-

### ३७४-अनिमित्तनिमित्तत्वान्नाऽनिमित्ततः ॥ २३ ॥

पू०-अनिमित्त के निमित्त होने से अनिमित्त से ( उत्पत्ति ) नहीं होती ॥

जिस से जो उत्पन्न होता है वह उस का निमित्त कहलाता है, जब तुम्हारे कपणानुसार अनिमित्त से भाव की उत्पत्ति होती है तो वही उस का निमित्त हुआ, फिर अनिमित्तक उत्पत्ति कहाँ रही ? अब सूत्रकार अपना मत कहते हैं:-

### ३७५-निमित्ताऽनिमित्तयोरर्थान्तरभावादप्रतिषेधः ॥ २४ ॥

च०-निमित्त और अनिमित्त के भिन्न २ पदार्थ होने से निषेध नहीं हो सका ॥

निमित्त और वस्तु है और अनिमित्त और। प्रत्याख्येय ( खण्डनीय ) और प्रत्याख्यान ( खण्डन ) एक नहीं होते। जैसे, " अनुदकः कनकवल्गुः "

कहने में जल का निषेध समझा जाता है, न कि "अनुदकोदकः" जल, जल का निषेध हो सकता है, सो यह पक्ष भी अकर्मनिमित्तक शरीरादि की उत्पत्ति में भिन्न नहीं है, अतएव उस के खण्डन से ही इस का खण्डन भी सम्भलेना चाहिये ॥ कोई ऐसा मानते हैं:-

३७६-सर्वमनित्यमुत्पत्तिविनाशधर्मकत्वात् ॥ २५ ॥

पू०-उत्पत्ति और नाश धर्म वाला होने से सब अनित्य है ॥

जो सदा न रहे उसे अनित्य कहते हैं। भौतिक शरीरादि और भौतिक बुद्ध्यादि ये सब पदार्थ उत्पन्न होकर नष्ट होते हैं, इस लिये अनित्य हैं। इस पर दूषण देते हैं:-

३७७-नाऽनित्यतानित्यत्वात् ॥ २६ ॥

पू०-अनित्यता के नित्य होने से (उक्त पक्ष) ठीक नहीं ॥

यदि सब की अनित्यता नित्य है, तो उस की नित्यता से सब अनित्य नहीं हो सकते और जो अनित्य हैं तो उस के न होने से सब नित्य हैं ॥

इस पर जालोप करते हैं:-

३७८-तदनिरयत्वमग्नेर्दाहं विनाश्यानुविनाशवत् ॥ २७ ॥

पू०-जैसे अग्नि दाह्य का नाश करके आप भी विनष्ट हो जाता है वैसे ही उस की भी अनित्यता है ॥

उस अनित्यता की भी अनित्यता है, जैसे अग्नि दाह्य इन्धनादि का नाश करके आप भी नष्ट होजाता है ऐसे ही अनित्यता सब का नाश करके आप भी नष्ट हो जायगी ॥ अब सूत्रकार अपना मत कहते हैं:-

३७९-नित्यस्याऽप्रत्वाख्यानं यथोपलब्धिष्ववस्थानात् ॥ २८ ॥

उ०-नित्य का खण्डन नहीं हो सकता यथोपलब्धि के अवस्थान से ॥

जिस के उत्पत्ति और विनाश प्रमाण से सिद्ध हों, वह अनित्य और जिस के उक्त दोनों प्रमाण से सिद्ध न होसकें वह अनित्य है, परम सूक्ष्म सूत आकाश, काल, विशा, आत्मा, मन और इन के गुण, तथा कई एक नाम न्य विशेष और समवाय इन के उत्पत्ति और विनाश प्रमाण से सिद्ध नहीं होते अतएव ये नित्य हैं ॥ एक और प्रतिवादी कहता है:-

३८०-सर्वं नित्यं पञ्चभूतनित्यत्वात् ॥ २९ ॥

पू०-सब नित्य है, पञ्चभूतों के नित्य होने से ॥

कारण रूप से पञ्चभूत नित्य हैं, इस लिये उन का कार्य भी सब नित्य है ॥  
अब इस का उत्तर देते हैं:-

**३८१-नोत्पत्तिविनाशकारणोपलब्धेः ॥ ३० ॥**

उ०-उत्पत्ति और विनाश के कारणों की उपलब्धि होने से (उक्त पक्ष) ठीक नहीं ॥

जैसे घट की उत्पत्ति और विनाश के कारण कपालसंयोग और सुद्वर-पात आदि प्रत्यक्ष उपलब्ध होते हैं, ऐसे ही सब पदार्थों के उत्पत्ति और विनाश के कारण प्रत्यक्ष देखने में आते हैं, इस लिये सब पदार्थ नित्य नहीं हो सकते ॥ पुनः प्रतिवादी कहता है:-

**३८२-तल्लक्षणान्वरोधादप्रतिषेधः ॥ ३१ ॥**

पू०-तल्लक्षण के अवरोध होने से निषेध नहीं हो सकता ॥

गिरि के उत्पत्ति और विनाश के कारण पाये जाते हैं, उस में परमाणुओं का लक्षण नहीं घटता, क्योंकि परमाणुओं का नित्य होना सर्वसम्मत है, अतः भूतलक्षण का अवरोध होने से नित्यत्व का निषेध नहीं हो सकता ॥

प्रतिवादी अपने कथन की फिर पुष्टि करता है:-

**३८३-नोत्पत्तितत्कारणोपलब्धेः ॥ ३२ ॥**

उ०-उत्पत्ति और उस के कारण की उपलब्धि होने से (अनित्यत्व) नहीं हो सकता ॥

उत्पत्ति और विनाश के जो कारण प्रतीत होते हैं, वे औपाधिक हैं, वास्तविक नहीं । क्योंकि प्रत्येक पदार्थ नित्य होने से उत्पत्ति के पूर्व भी विद्यमान होता है और निवृत्ति के पश्चात् भी वर्तमान रहता है, यदि न रहता तो उत्पत्ति और विनाश भी न रहते, अतः उत्पत्ति और विनाश के कारणों के उपलब्ध होने से नित्यता का खण्डन नहीं होता ॥

अब सूत्रकार अपना मत दिखलाते हैं:-

**३८४-न, व्यवस्थानुपपत्तेः ॥ ३३ ॥**

उ०-व्यवस्था की उपपत्ति न होने से (उक्त पक्ष) ठीक नहीं ॥

‘उत्पत्ति से पूर्व उत्पन्न को और निवृत्ति से पश्चात् निवृत्त को मानने पर “ यह उत्पत्ति है और यह निवृत्ति है ” यह व्यवस्था सिद्ध नहीं होती और “ कब उत्पत्ति हुई और कब निवृत्ति होगी ” यह काल की व्यवस्था भी नहीं बनती, इस से सूत और भविष्यत् का लोप हो जायगा, केवल वर्तमान ही रहेगा । इस लिये भविष्यमान को रूप विशेष की प्राप्ति उत्पत्ति और स्वरूपहानि निवृत्ति है, ऐसा मानना ही इस व्यवस्था को सुरक्षित रख सकता है, अतः उक्त पक्ष ठीक नहीं ॥ एक और प्रतिवादी कहता है:-

**३८५-सर्वे पृथग्भावलक्षणपृथक्तात् ॥ ३४ ॥**

पू०-भावलक्षणों के पृथक् २ होने से सब ( पदार्थ ) पृथक् २ हैं ॥

संसार में भाव अनेक हैं, उन से लक्षित कोई पदार्थ भी एक नहीं हो सकता अर्थात् सब शब्द समुदाय के वाचक हैं । जैसे “ कुम्भ ” यह शब्द गन्ध, रस, रूप और स्पर्श इन के समुदाय तथा कपाल, घट, पात्र, घटी, घीवा आदि अनेक पदार्थों का वाचक है, इस का वाच्य कोई एक अवयवी नहीं, ऐसे ही सब शब्दों की समझना चाहिये ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

**३८६-नानेकलक्षणैरेकभावनिरूप्यते ॥ ३५ ॥**

उ०-अनेक लक्षणों से एक भाव की निरूपति होने से (उक्त पक्ष) ठीक नहीं ॥

गन्धादि गुणों से और घीवादि अवयवों से सम्बद्ध एक भाव उत्पन्न होता है, इस लिये अनेक लक्षणों से एक भाव की उत्पत्ति होती है । इन के अतिरिक्त द्रव्य से गुण और अवयव से अवयवी सदा भिन्न २ होते हैं ॥

पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

**३८७-लक्षणव्यवस्थानादेवाऽप्रतिषेधः ॥ ३६ ॥**

उ०-लक्षण की व्यवस्था से ही निषेध नहीं हो सकता ॥

भाव का लक्षण जो संज्ञा है, उस की अवस्थिति एक में देखी जाती है “ घट जल से पूर्ण है ” यह व्यवहार सिद्धी के परमाणुओं में ( जिन से घट बनता है ) नहीं बनसकता । अवयवी से जो बात ग्रहण की जाती है वह उस के अवयवों से नहीं हो सकती । इस से सिद्ध है कि अनेक लक्षणों से एक भाव लक्षित होता है, यदि एक न मानोगे तो फिर समुदाय भी न रहेगा क्योंकि एक से ही अनेक होते हैं ॥ एक और प्रतिवादी कहता है:-

३८८—सर्वमभावोभावोऽप्यतरेतराभावसिद्धेः ॥ ३७ ॥

पृ० भावों में परस्पर अभाव सिद्ध होने से सब अभाव है ॥

घट पट नहीं है और पट घट नहीं है, अश्व गी नहीं है और गी अश्व नहीं है। इत्यादि भावों में परस्पर अभाव देखा जाता है, इस से सब अभाव ही क्यों न मान लिया जाय ? अब इस का उत्तर देते हैं:-

३८९—न, स्वभावसिद्धेर्भावानाम् ॥ ३८ ॥

न० भावों के स्वभावसिद्ध होने से ( उक्त पक्ष ) ठीक नहीं ॥

नन्पूर्व भाव ( पदार्थ ) अपने २ भाव से वर्तमान हैं, यदि घट में पट का अभाव है तो अपना ( घट ) का ती भाव विद्यमान है, एसी प्रकार यदि अश्व जाति ने गी जाति का ग्रहण नहीं होता तो अश्व जाति का ती होता है जब सब पदार्थों के अपने २ भाव में वर्तमान होने से अभाव किसी का नहीं हो सकता ॥ पुनः प्रतिवादी शङ्का करता है:-

३९०—न, स्वभावसिद्धिरापेक्षिकत्वात् ॥ ३९ ॥

पृ०—स्वभावसिद्धि के आपेक्षिक होने से ( उक्त कथन ) ठीक नहीं ॥

सब पदार्थों के स्वभाव सापेक्ष हैं, ह्रस्व की अपेक्षा से दीर्घ और दीर्घ की अपेक्षा से ह्रस्व कहाना है। बिना अपेक्षा हमारे की कोई पदार्थ भी अपने स्वरूप से अवस्थित नहीं है, अतएव आपेक्षिक होने से भावों की स्वभाव-सिद्धि नहीं हो सकती ॥

अब इस का समाधान करते हैं:-

३९१—व्याहतत्वादयुक्तम् ॥ ४० ॥

उ०—परस्पर व्याघात होने से ( उक्त कथन ) युक्त नहीं ॥

यदि ह्रस्व की अपेक्षा से दीर्घ है तो दीर्घ किस की अपेक्षा से है ? यदि कहो कि ह्रस्व की अपेक्षा से तो इस में अन्योन्याश्रय दोष आवेगा, जिस से अनवस्था उत्पन्न होगी, इस लिये सारे भाव आपेक्षिक नहीं हो सकते ॥

अब संख्यावादियों के मत को दिखलाते हैं, कोई एक ही पदार्थ को 'सत' रूप से मानते हैं, कोई नित्य और अनित्य भेद से दो पदार्थों को मानते हैं, कोई ज्ञाता ज्ञान और ज्ञेय भेदों से तीन प्रकार का जगत् मानते हैं और



कोई प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय और प्रमिति से जों से चार प्रकार के पदार्थों को जानते हैं इत्यादि । अब इन को परीक्षा की जाती है:-

३६२-संख्यैकान्ताऽसिद्धिः कारणानुपपत्त्युपपत्तिभ्याम् ॥४१॥

उ०-कारण की अनुपपत्ति और उपपत्ति होने से संख्यैकान्त ( वाद ) की असिद्धि है ॥

यदि साध्य और साधन सिद्ध २ हैं तो भेद रूप कारण की उपपत्ति से उन का एकान्त सिद्ध नहीं होता और यदि इन में अभेद है तो साधन की अनुपपत्ति से साध्य की सिद्धि हो नहीं सकती । दोनों हेतुओं से संख्यावाद असिद्ध है ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं:-

३६३-न, कारणावयवभावात् ॥ ४२ ॥

पू०-कारण के अवयव के होने से ( उक्त कथन ) ठीक नहीं ॥

कारणों के अनेक अवयव हैं, उन में से कोई साधन हो जायगा, जिस से संख्यावाद की सिद्धि हो जायगी ॥ अब इस का खण्डन करते हैं:-

३६४-निरवयवत्वादहेतुः ॥ ४३ ॥

उ०-कारण के निरवयव होने से ( उक्त हेतु ) अहेतु है ॥

अवयव कार्य के होते हैं, कारण निरवयव होता है, इस लिये उक्त हेतु ठीक नहीं । दूसरे जब निरवयवत्व होने से सब एक है, ऐसी प्रतिवादी ने प्रतिज्ञा की थी तो अब उस के विरुद्ध अवयव की कल्पना अपनी प्रतिज्ञा-हानि है ॥

प्रेत्यभाव की परीक्षा हो चुकी अब फल की परीक्षा की जाती है । पहिले सन्देह करते हैं:-

३६५-सदाः कालान्तरे च फलनिष्पत्तेः संशयः ॥ ४४ ॥

पू०-तत्काल और कालान्तर में फल की प्राप्ति होने से संशय होता है ॥

पकाता है, दुहता है, इन क्रियाओं का फल भात और दूध तत्काल देखने में आता है । जोतता है, बोता है, इन क्रियाओं का फल अन्न कालान्तर में देखा जाता है । स्वर्ग की इच्छा से होम करवा यह भी एक प्रकार की क्रिया है, इस के फल में सन्देह है ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

३६६-न, सदाः कालान्तरोपभोग्यत्वात् ॥ ४५ ॥

४०-कालान्तर में भोग्य होने से तत्काल फल नहीं होता ॥

जैसे वपन आदि क्रियाओं का फल तत्काल नहीं होता, किन्तु कालान्तर में होता है, पर उस में किसी की सन्देह नहीं होता । ऐसे ही यजन आदि क्रियाओं का फल भी कालान्तर में भोग्य होने से संशयास्पद नहीं ॥

पुनः शङ्का करते हैं:-

३९७-कालान्तरेणाऽनिष्पत्तिर्हेतुविनाशात् ॥ ४६ ॥

५०-हेतु के नाश होने से कालान्तर में (फल) सिद्धि नहीं हो सकती ॥

क्रिया जब नष्ट हो गई तब कारण के बिना उस का फल उत्पन्न नहीं हो सकता, क्योंकि नष्ट कारण से कुछ उत्पन्न नहीं होता ॥

अब इस का समाधान करते हैं:-

३९८-प्राङ्निष्पत्तेर्वृक्षफलवत्तत्स्यात् ॥ ४७ ॥

४०-वृक्षफल के समान उत्पत्ति से पूर्व बह होगा ॥

जैसे फलार्थी वृक्ष की जड़ में सिद्धन आदि क्रिया करता है, उस क्रिया के नष्ट होने पर निझी जल से निज कर भीतर की उष्णता से पकाई हुई रस को उत्पन्न करती है, वह रस वृक्षानुगत होकर रूपान्तर को प्राप्त हुआ पत्रादि फलों को उत्पन्न करता है । ऐसे ही प्रत्येक प्रवृत्ति (क्रिया) से धर्माग्ने-लक्षणरूप संस्कार उत्पन्न होते हैं, फिर वे अन्य निमित्तों से अनुग्रहीत बुद्धे कालान्तर में फल को उत्पन्न करते हैं ॥ पुनः शङ्का करते हैं:-

३९९-नासन्न सन्न सदसरसदसतोर्वैधर्म्यात् ॥ ४८ ॥

५०-सत् और असत् के वैधर्म्य होने से न असत् है न सत् है और न सदसत् है ॥

उत्पत्ति से पूर्व उत्पन्न होने वाले का अभाव नहीं, यदि अभाव होता तो फिर उस से उत्पत्ति कैसी ? भाव भी नहीं हो सकता क्योंकि यदि उत्पत्ति से पूर्व उत्पन्न होने वाला विद्यमान होता तो फिर उस की उत्पत्ति कैसी ? सदसत् भी नहीं हो सकता क्योंकि सत् और असत् का परस्पर विरोध है अर्थात् भाव कभी अभाव नहीं और अभाव कभी भाव नहीं हो सकता ॥

अब समाधान करते हैं:-

४००-प्रागुत्पत्तेरुत्पत्तिधर्मक्रमसदित्यद्वौत्पादव्ययदर्शनात् ॥ ४९ ॥

च०-उत्पत्ति के पूर्व उत्पत्तिधर्मक असत् है, यह सिद्धान्त है क्योंकि उत्पत्ति और विनाश देखने में आते हैं ॥

पहिले जो कहा था कि उपादानरूप से उत्पन्न होने के पूर्व कार्य सत् है । अब इस का उत्तर देते हैं:-

४०१—बुद्धिसिद्धन्तु तदसत् ॥ ५० ॥

च०-जो बुद्धिसिद्ध है वह असत् है ॥

अमुक उपादान अमुक कार्य की उत्पत्ति में समर्थ है, यह बुद्धि (अनुमान) से सिद्ध है, तन्तुओं से पट की निरूपति को जानता हुआ तन्तुवाय पट बनाने में प्रवृत्त होता है, बालू से नहीं । इस से सिद्ध है कि उत्पत्ति से पूर्व उपादान कारण ती नियत होता है, परन्तु कार्य को भी यदि सत् मान लिया जाय तो फिर उत्पत्ति ही कैसी ? इस लिये बुद्धि से सिद्ध होने वाला कार्य उत्पत्ति से पूर्व असत् है ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं:-

४०२—आश्रयव्यतिरेकाद्वृक्षफलोत्पत्तिवदित्यहेतुः ॥ ५१ ॥

च०-आश्रय के भेद होने से वृक्षफलोत्पत्ति का दूष्टान्त हेतु नहीं हो सका ॥

जिस शरीर ने कर्म किया है, उस के नाश हो जाने पर फल की प्राप्ति किस को होगी ? इस में वृक्ष का दूष्टान्त ठीक नहीं क्योंकि वृक्ष का भीषणा और उस में फल का आना, ये दोनों बातें उसी वृक्ष के आश्रित हैं, पर दूष्टान्त में जिस शरीर से कर्म किया है, उस से भिन्न शरीर में फल की प्राप्ति जतलाई गई है । इस लिये आश्रयभेद होने से यह दूष्टान्त ठीक नहीं ॥

अब इस का समाधान करते हैं:-

४०३—प्रीतेरात्माश्रयत्वादप्रतिषेधः ॥ ५२ ॥

च०-इच्छा के आत्माश्रित होने से निषेध नहीं हो सकता ॥

इच्छा आत्मा का गुण है और उसी से कर्म ( जो धर्माधर्मरूप से दो प्रकार का है ) सम्बन्ध रखता है, शरीर तो केवल उस का अधिष्ठान मात्र है इस लिये कर्म और उस का फल ये दोनों आत्मा के ही आश्रित हैं और आत्मा (पूर्वापर) दोनों शरीरों में एक ही रहता है, अतः निषेध अयुक्त है ॥

पुनः शङ्का करते हैं:-

४०४-न पुत्रपशुस्त्रीपरिच्छदहिरण्यान्नादिफलनिर्देशात्॥५३॥

पू०-पुत्र, पशु, स्त्री, परिच्छद, सुवर्ण और अन्नादि का फलों में निर्देश होने से ( उक्त कथन ) युक्त नहीं ॥

“ पुत्रकामोपजेत ” इत्यादि वाक्यों में पुत्रादि का फलत्वेन निर्देश किया गया है, इच्छा को फल कहना ठीक नहीं ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

४०५-तत्सम्बन्धात्फलनिष्पत्तेस्तेषु फलवदुपचारः ॥ ५४ ॥

उ०-इच्छा के सम्बन्ध से फल की निष्पत्ति होने के कारण उन में फल के समान उपचार माना गया है ॥

इच्छा के सम्बन्ध से फल की उत्पत्ति होती है, इसलिये पुत्रादि में फल का उपचार माना गया है । जैसे “ अन्नं वै प्राणाः ” यहां पर अन्न में प्राणत्व का आरोप किया गया है । इसलिये कि अन्न से प्राणों की पुष्टि होती है ॥

फल की परीक्षा समाप्त हुई, अब क्रमप्राप्त दुःख की परीक्षा की जाती है:-

४०६-विविधबाधनायोगाद् दुःखमेव जन्मोत्पत्तिः ॥ ५५ ॥

उ०-अनेक प्रकार के दुःखसम्बन्ध से जन्मोत्पत्ति दुःखरूप ही है ॥

दुःख का लक्षण बाधना कह चुके हैं, बाधना यद्यपि अनेक प्रकार की है तथापि तीन भेदों में उस का समावेश किया गया है । १-हीना, २-मध्यमा, ३-उत्कृष्टा । देवताओं से लेकर नारकी जीवों तक की उत्पत्ति उक्त बाधना से युक्त है । इस प्रकार समस्त संसार को दुःखयुक्त जानकर जो उस से निर्भिन्न होता है, वह दुःखग्रस्त सुखभास में अनुरक्त नहीं होता । राग के अभाव से दुःख की हानि होती है ॥

अब इस पर शङ्का करते हैं:-

४०७-न, सुखस्यान्तरालनिष्पत्तेः ॥ ५६ ॥

पू०-(दुःख के) बीच में सुख की निष्पत्ति होने से उक्त कथन ठीक नहीं ॥

दुःख में ही सुख भी निहा हुआ है, इस का प्रमाण यह है कि दुःख भोगने के उपरान्त सुख की प्राप्ति होती है । उस संसार में जहां दुःख है, वहां सुख भी है । अतः सब को दुःखरूप बताना ठीक नहीं ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

४०८-बाधनाऽनिवृत्तेर्वदयतः पर्येषणदोषाद्ऽप्रतिषेधः ॥५७॥

च०-दुःख की निवृत्ति न होने से तथा प्रार्थी के पर्येषण दोष से निषेध नहीं हो सकता ॥

सुखसाधनों में प्रवृत्त हुआ सुखार्थी मनुष्य जब कोई कामना करता है, यदि वह कामना पूरी न हुई या पूरी होकर फिर विगड़ गई या कम पूरी हुई या जैसी चाहता है वैसी न हुई, इस पर्येषण दोष से अनेक प्रकार का मानस ताप उत्पन्न होता है, जो कि सुखार्थी और सुख के लिये यतमान पुरुष को भी कभी दुःख से मुक्त नहीं होने देता । इस के अतिरिक्त जब एक कामना मनुष्य की पूरी हो जाती है तब दूसरी भी उत्पन्न हो जाती है, यदि साम्राज्य भी किसी को मिल जाय तो भी उस की वृत्ति नहीं होनी, अतः विवेकी पुरुषों के लिये संसार दुःखरूप ही है ॥ पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

४०६-दुःखविकल्पे सुखाऽभिमानाच्च ॥ ५८ ॥

च०-दुःख के विकल्प में सुख का अभिमान होने से भी (शरीरादि की उत्पत्ति दुःखरूप ही है)

यह जीव सांसारिक सुख को अनुभव करता हुआ उस ही को परम पुरुषार्थ मानता है और उस की प्राप्ति से अपने को कृतार्थ जानता है । मिथ्यासङ्कल्प से सुखाभास को सुख समझ कर उस के साधन विषयादि में अनुरक्त होता है, जिस से जन्म, मरण, जरा, व्याधि, इष्टवियोग और अनिष्ट संयोग आदि अनेक प्रकार का दुःख उत्पन्न होता है, परन्तु यह राग से अनुबद्ध हुआ उस को चार २ अनुभव करता हुआ भी भूल जाता है और उस चालु सुख से जो इस महादुःख से मिश्रित है, उन्नत हो जाता है, इस से सिद्ध है कि अविवेकी पुरुष ही इस दुःखमय संसार को सुखमय जानता है, तत्त्वदर्शी पुरुष तो इस सुखाभास को दुःखमय ही जानकर इस में लिप्त नहीं होता ॥

दुःख की परीक्षा समाप्त हुई, अब क्रमप्राप्त अपवर्ग की परीक्षा की जाती है ॥ प्रथम प्रतिवादी शङ्का करता है:-

४१०-ऋणकेशप्रवृत्त्यनुबन्धादपवर्गऽभावः ॥ ५९ ॥

पु०-ऋण, क्लेश और प्रवृत्ति के अनुबन्ध से अपवर्ग का अभाव है ॥

“जायमानोह वै ब्राह्मणस्त्रिभिर्ऋणैर्ऋणवान् जायते” ब्राह्मण उत्पन्न होने के साथ ही तीन ऋणों से ऋणवान् होता है । वे तीन ऋण ये हैं:-

अविज्ञान, देवज्ञान, पित्रज्ञान; ब्रह्मचर्य से अपिज्ञान, यज्ञ से देवज्ञान और प्रजो-  
त्पत्ति से पितृज्ञान चुकाया जाता है, यह शास्त्र की मर्यादा है। इस के अनु-  
सार ज्ञानों के चुकाने में ही मनुष्य का सारा जीवन समाप्त होजाता है फिर  
मोक्ष के लिये समय कहाँ रहा ? और बिना ज्ञान चुकाये मोक्षमाधन शास्त्र-  
विरुद्ध है। यथाह् मनुः—“ऋणानि त्रीत्यपाकृत्य मनीमोक्षे निःशयेत्। अन-  
पाकृत्य मोक्षन्तु सेवसानोव्रजत्यथः” तीनों ज्ञानों को चुकाकर मोक्ष में मन  
लगावे, बिना ज्ञान चुकाये मोक्षमाधन में प्रवृत्त होने वाला अधोगति को  
प्राप्त होता है। ज्ञेयों के अनुबन्ध से भी मोक्ष का अभाव है क्योंकि प्राणी  
यावज्जीवन ज्ञेयों में बंधा हुआ रहता है और फिर मरणान्तर भी ज्ञेशानु-  
बन्ध ही जन्म लेता है, अब किसी समय भी ज्ञेय के अनुबन्ध का विच्छेद नहीं  
होता, तब मोक्ष के लिये समय कहाँ रहा ? प्रवृत्ति के अनुबन्ध से भी मोक्ष  
का अभाव निरुद्ध होता है, क्योंकि प्रत्येक प्राणी यावज्जीवन वाणी, बुद्धि और  
शरीर से कर्मों को करता हुआ चर्माऽधर्म का उपार्जन करता है, फिर मोक्ष  
के लिये समय कहाँ ? अब इस का उत्तर देते हैं:-

## ४११-प्रधानशब्दानुपपत्तेर्गुणशब्देनानुवादो

निन्दामशंखोपपत्तेः ॥ ६० ॥

उ०-प्रधान शब्द की उपपत्ति न होने से तथा निन्दा और प्रशंसा की  
उपपत्ति होने से गुणशब्द से अनुवाद किया गया है ॥

“जायमानोह हि ब्राह्मणस्त्रिभिर्ऋणैर्ऋणवान् जायते” इस वाक्य में  
‘ऋण’ शब्द प्रधानपरक नहीं है, क्योंकि जहाँ पर देय दिया जाता और भादेय  
लिया जाता है वहीं पर ऋण शब्द की प्रधान वाच्यता है, प्रधान वाक्य  
की योग्यता न होने से यहाँ पर केवल गौण शब्द से अनुवाद किया गया  
है। जैसे माणवक के लिये अग्नि शब्द का प्रयोग किया जाता है, वैसे ही  
ब्रह्मचर्यादि के लिये यहाँ ऋण शब्द का प्रयोग किया गया है अर्थात् ऋण  
के तुल्य। यदि कहो कि गौण शब्द का प्रयोग क्यों किया गया ? ती इस का  
उत्तर यह है कि निन्दा और स्तुति के लिये, जैसे ऋणी ऋण के न देने से  
निन्दित होता है वैसे ही द्विज कर्म के लोप होने से निन्दनीय होता है और  
जैसे ऋणी ऋण के देने से मुक्तभार होकर प्रशंसा पाता है वैसे ही द्विज कर्म के  
अनुष्ठान से कृतकृत्य होकर प्रशंसारूपी होता है तथा उक्त वाक्य में ‘जायमान’

शब्द भी गीण है क्योंकि उस से प्रसवकाल का ग्रहण नहीं होता किन्तु गृहस्थ के आरम्भ का समय लिया जाता है। माता के गर्भ में उत्पन्न होते ही कोई बालक कर्म करने में समर्थ नहीं हो जाता, किन्तु जब गृहस्थ में प्रविष्ट होता है तभी अधिकार और सामर्थ्य उस को प्राप्त होता है। जैसे अन्धों को नृत्य दिखाना और बधिरों को गान सुनाना निरर्थक है, ऐसे ही जातमात्र बालक को ब्रह्मचर्य और यज्ञादि का उपदेश करना निष्फल है, अतएव उक्त वाक्य के अर्थवादपरक होने से मोक्ष का विलोप नहीं होता ॥

पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

**४१२-अधिकाराञ्च विधानं विद्यान्तरवत् ॥ ६१ ॥**

उ०-अन्य विद्याओं की भांति अधिकार से विधान होता है ॥

सब शास्त्र अपने २ विधेय के विधायक हैं, इस लिये उन का तात्पर्य केवल अपने २ प्रतिपाद्य के प्रतिपादन से है, न कि अन्य शास्त्रप्रतिपादित विषय के खण्डन से। गृहस्थशास्त्र अपने कर्तव्यों का विधान करना हुआ दूसरे आश्रमों के अधिकार में हस्तक्षेप नहीं कर सकता। ऋचा और ब्राह्मण शौक्ष का विधान करते हैं, यथा ऋचा-“वेदाहमेतं पुरुषं नहान्तम्” इत्यादि यजुर्वेद ३१।१८ तथा “कर्मभिर्नृत्सृषयोनिपेदुः प्रजावन्तो द्रविणमिच्छमानाः। अथाऽपरे ऋषयोमनीषिणः परं कर्मन्योऽभृतत्वमानशुः। न कर्मणा न प्रजया धनेन त्यागेनैके अभृतत्वमानशुः” (वात्स्यायन भाष्योद्धृत) इत्यादि अनेक ऋचा हैं, इन का सारांश यह है कि धन और सन्तान आदि कामना रखने वाले ऋषि तत्तत्कर्म का सेवन करते हुए सत्य को प्राप्त होते हैं, दूसरे विचारवान् ऋषि इन के त्याग से मोक्ष के भागी होते हैं। इसी प्रकार ब्राह्मण भी शौक्ष का प्रतिपादन करते हैं, यथा-“अथो खल्व्वाहुः काममथ पृथायं पुरुष इति स यथाकामोभवति तथाकृतुर्भवति तथा तत्कर्म कुरुते यत्कर्म कुरुते तत्विभक्त्यपद्यते। कामयमानोयोऽकामो निष्काम आत्मकामोभवति न तस्य प्राणा वत्क्रामन्ति इहैव समवलीयन्ते ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्नोतीति”। इन सबका सारांश यही है कि कर्ता जिस कामना से कर्म करता है उस को प्राप्त होता है और निष्काम कर्म से मोक्ष की प्राप्ति होती है। अतएव ऋणादि मोक्ष के बाधक नहीं हो सकते ॥ पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

**४१३-समारोपणादात्मन्यप्रतिषेधः ॥ ६२ ॥**

उ०-आत्मा में (अग्नि के) समारोपण करने में निषेध नहीं हो सकता ॥

“प्राजापत्याभिष्टिं निरूप्य तस्यां सर्ववेदसं हुत्वा आत्मन्यग्नीन्समारोप्य प्राप्तः प्रव्रजेत्” इत्यादि ब्राह्मणवाक्यों में आहवनीयादि तीनों अग्नियों का आत्मा में आरोपणपूर्वक संन्यासाश्रम का विधान पाया जाता है और सम्पूर्ण चमंशास्त्र चारों आश्रमों का विधान करते हैं, इस लिये शीघ्र का प्रतिषेध नहीं हो सकता ॥ अब क्लेशानुबन्ध का निवारण करते हैं:-

४१४-सुषुप्तस्य स्वप्नादर्शने क्लेशाभावादपवर्गः ॥ ६३ ॥

उ०-सीये हुवे को स्वप्न के न देखने की दशा में क्लेश का अभाव होने से अपवर्ग की सिद्धि है ॥

जैसे गादनिद्रा में सीये हुवे पुरुष को रागानुबन्ध के दूट जाने से सुख दुःख का अनुभव नहीं होता, ऐसे ही ज्ञानी पुरुष को रागादि के अभाव से शीघ्र में भी सुख दुःख का सम्बन्ध नहीं रहता, अतएव क्लेशानुबन्ध भी शीघ्र का बाधक नहीं हो सकता ॥ अब प्रवृत्ति के अनुबन्ध का नियारण करते हैं ॥

४१५-न प्रवृत्तिः प्रतिसन्धानाय हीनक्लेशस्य ॥ ६४ ॥

उ०-हीनक्लेश की प्रवृत्ति बन्धन के लिये नहीं होती ॥

क्लेश का कारण रागादि दोष हैं, वे जिसके निवृत्त हो गये, ऐसे वीतराग पुरुष की प्रवृत्ति बन्धन के लिये नहीं होती क्योंकि जो कर्म सकारण किये जाते हैं वे ही बन्धन का कारण होते हैं, निष्कारण नहीं ॥

अब इस पर शङ्का करते हैं:-

४१६-न, क्लेशसन्ततेः स्वाभाविकत्वात् ॥ ६५ ॥

पू०-क्लेशसन्तति के स्वाभाविक होनेसे क्लेशानुबन्ध का विच्छेद नहीं हो सकता ॥

रागादि की परम्परा जनादि है, उस का कभी विच्छेद नहीं हो सकता, अतएव क्लेशानुबन्ध अनिवार्य है ॥ अब इस का समाधान करते हैं:-

४१७-प्रागुत्पत्तेरभावाऽनित्यत्ववत्स्वाभाविकेऽप्यनित्यत्वम् ॥ ६६ ॥

उत्पत्ति के पूर्व अभाव की अनित्यता के समान स्वाभाविक में भी अनित्यता होती है ॥

जैसे उत्पत्ति के पूर्व जनादि प्रागभाव उत्पन्नभाव से निवृत्त हो जाता है ऐसे ही स्वाभाविक क्लेशसन्तति भी अनित्य है ॥ इस पर दूसरा कहता है:-

४१८-अणुरयामताऽनित्यत्ववद्वा ॥ ६७ ॥



अथवा अणुओं की श्यामता की अनित्यता के समान (क्लेशसन्तति अनित्य है) ॥

जैसे परमाणुओं की स्वाभाविक श्यामता अविनसंयोग से नष्ट हो जाती है, ऐसे ही स्वाभाविक क्लेशसन्तति भी अनित्य हो जायगी ॥ उक्त दोनों हेतुओं को पर्याप्त न मानते हुए सूत्रकार दूसरा समाधान करते हैं:—

४१९-न, सङ्कल्पनिमित्तत्वाच्च रागादीनाम् ॥ ६८ ॥

उ०-रागादि के सङ्कल्पनिमित्तक होने से ( उक्त कथन ) युक्त नहीं ॥

सङ्कल्प से रागादि की उत्पत्ति होती है, तत्त्वज्ञान के होने पर सारे सङ्कल्प और विकल्प निवृत्त हो जाते हैं, जब सङ्कल्परूप कारण ही न रहा, तब रागादि उन के कार्य क्योंकर रह सकते हैं, वरज जब रागादि निवृत्त हो गये, तब क्लेशानुबन्ध के विच्छेद में सन्देह ही क्या रहा ?

इति न्यायदर्शने चतुर्थाध्यायस्य प्रथममह्निकम्

अथ द्वितीयमह्निकम्

अपवर्ग की परीक्षा समाप्त हुई, अब इस दूसरे भागिक में तत्त्वज्ञान की परीक्षा प्रारम्भ की जाती है। प्रथम तत्त्वज्ञान की उत्पत्ति का क्रम विवक्षया जाता है:—

४२०-दोषनिमित्तानां तत्त्वज्ञानादहङ्कारनिवृत्तिः ॥ १ ॥

उ०-दोषनिमित्तों के तत्त्वज्ञान से अहङ्कार की निवृत्ति होती है ॥

रागादि दोषों के निमित्त शरीरादि हैं, उन का तत्त्व ज्ञान लेने से अहङ्कार की निवृत्ति होती है। क्योंकि शरीरादि में आत्मबुद्धि रखता हुआ ही प्राणी रक्षणीय विषयों में अनुराग करता है तथा कोपनीय विषयों में क्रोध करता है। जब वह यह ज्ञान लेता है कि शरीरादि से आत्मा पृथक् है तब मोह के अभाव में राग द्वेष उत्पन्न ही नहीं होते ॥

अब विषयों का निरूपण करते हैं:—

४२१-दोषनिमित्तं रूपादयोविषयाः सङ्कल्पकृताः ॥ २ ॥

दोष के निमित्त रूपादि विषय सङ्कल्पकृत हैं ॥

विषय दो प्रकारके हैं, एक वाच्य और दूसरे अव्यात्म। ये दोनों सङ्कल्प से उत्पन्न होते हैं। मुमुक्षु को चाहिये कि पहिले रूपादि वाच्य विषयों

से (जो रागादि दोषों के निमित्त हैं) उपरत हो, तत्पश्चात् अध्यात्म=शरीर-  
रादि के अहङ्कार को दूर करे। इस प्रकार जो बाहर और भीतर दोनों से  
विरक्त होकर विचरता है, वह संसार में रहता हुआ और वेदादि को रक्षता  
हुवा भी मुक्त कहा जाता है ॥ आगे रागादि की निवृत्ति का उपाय दिखलाते हैं:-

४२२-तन्निमित्तं त्वय्यव्यभिमानः ॥ ३ ॥

उन दोषों का निमित्त तो अवयवी का अभिमान है ॥

अवयवी ( स्त्री आदि के शरीर ) में जो अभिमान ( सत्त्व बुद्धि ) का  
होना है यही रागादि दोषों का निमित्त है, तत्पक्ष मुमुक्षु को उचित है  
कि वह इस अर्थनय नांसपिण्ड को विषयम्पृक्त जलवत् समझे ॥

अब अवयवी में सन्देह करते हैं:-

४२३-विद्याऽविद्याद्वैविध्यव्यासंशयः ॥ ४ ॥

पू०-विद्या और अविद्या के द्वैविध्य से सन्देह होता है ॥

सदसत् (द्रव्यऽद्रव्य) दोनों की उपलब्धि और अनुपलब्धि होने से विद्या  
और अविद्या दो प्रकार की हैं। विद्या में जहाँ सत् की उपलब्धि होती  
है, वहाँ असत् की भी, ऐसे ही अविद्या में जहाँ असत् की अनुपलब्धि होती  
है, वहाँ सत् की भी। इस इस विद्या और अविद्या के द्वैविध्य से अवयवी  
में संशय होता है ॥ अब इस का समाधान करते हैं:-

४२४-तदसंशयः पूर्वहेतुप्रसिद्धत्वात् ॥ ५ ॥

उ०-पूर्व हेतु प्रसिद्ध होने से उस में संशय नहीं है ॥

द्वितीयाऽध्याय में हेतुओं से अवयवी की सिद्धि कर चुके हैं, उन का जब  
सक खण्डन न हो, तब तक संशय अनुपपन्न है ॥ द्वितीय पक्ष में भी:-

४२५-वृत्त्यनुपपत्तेरपि तर्हि न संशयः ॥ ६ ॥

उ०-वृत्ति की अनुपपत्ति से भी संशय नहीं हो सकता ॥

यदि अवयवी का अभाव जान लिया जावे तो भी उस में संशय नहीं  
हो सकता क्योंकि जो वस्तु है उसी में सन्देह होता है और जो वस्तु ही  
नहीं उस में सन्देह कैसा ?

अब यहाँ से चार सूत्रों में पूर्वपक्षी अवयवी का अभाव प्रतिपादन करता है:-

४२६-कृतस्त्वैकदेशावृत्तित्वादवयवानामवयव्यभावः ॥ ७ ॥

पू०—सम्पूर्ण अवयवों के एकदेशवर्ती होने से अवयवी का अभाव है ॥  
 एक २ अवयव सारे अवयवों में नहीं रह सकता क्योंकि उन के परिमाण में भेद है, अतएव अवयवों से भिन्न कोई अवयवी नहीं है ॥

४२७—तेषु चावृत्तेरवयव्यभावः ॥ ८ ॥

उन ( अवयवों ) में अवृत्ति होने से भी अवयवी का अभाव है ॥

परिमाण में भेद होने से अवयवी प्रत्येक अवयव में नहीं रह सकता और यदि एक देश में उस की स्थिति जानी जावे तो वहाँ अन्य अवयवों के अभाव से अवयवी नहीं रह सकता, इस लिये अवयवी के होने में सन्देह है ॥

४२८—पृथक् चावयवेभ्योऽवृत्तेः ॥ ९ ॥

अवयवों से पृथक् वर्तमान न होने से भी ( अवयवी कोई नहीं ) ॥

अवयवों से पृथक् और कोई अवयवी सिद्ध नहीं होता ॥

४२९—न चावयव्यवयवाः ॥ १० ॥

और अवयव अवयवी हो नहीं सकते ॥

यदि अवयवों की ही अवयवी माना जावे तो यह ही नहीं सकता क्योंकि तन्तु को वस्त्र और स्रग्ज को यह कोई नहीं मान सकता ॥

अब सूत्रकार अपना सिद्धान्त कहते हैं:-

४३०—एकस्मिन् भेदाभावाद्देशशब्दप्रयोगानुपपत्तेरग्रहः ॥ ११ ॥

उ०—एक में भेद का अभाव होने के कारण भेद शब्द के प्रयोग की अनुपपत्ति होने से उक्त ग्रहण नहीं हो सकता ॥

पूर्वपक्षी ने जो यह प्रश्न किया था कि अवयवी सम्पूर्ण अवयवों में रहता है अथवा एक देश में ? यह प्रश्न ही अयुक्त है क्योंकि एक में भेद न होने से भेद शब्द का प्रयोग ही नहीं हो सकता । अनेकों के संघात को कस्म कहते हैं और अनेकत्व के होते हुए एक, एकदेश कहलाता है, यी ये दोनों कस्म और एकदेश भेदोपपन्न हैं, एक अवयवी में इन की उपपत्ति ही नहीं हो सकती ॥ पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

४३१—अवयवान्तराऽभावेऽप्यवृत्तेरहेतुः ॥ १२ ॥

उ०—अवयवान्तर के अभाव में भी वृत्ति के न होने से ( उक्त हेतु ) अहेतु है ॥

अवयवी अपने अवयवों में एकदेश से नहीं वर्तता, अवयवान्तर के अभाव से ॥ यह जो प्रतिपक्षी ने हेतु दिया था यी अयुक्त है क्योंकि

अवयवान्तर के अभाव में अवयवी की वृत्ति का भी अभाव होगा। अवयव और अवयवी में जो अन्योन्याशय सम्बन्ध है, वह तभी रह सकता है जब कि अवयवी अपनी वृत्तियों से सम्पूर्ण अवयवों में वर्तमान हो ॥

अब इस पर प्रतिपत्ती दूषण देता है:-

४३२-केशसमूह तैमिरिकोपलब्धिवत्तदुपलब्धिः ॥ १३ ॥

पू०-केशसमूह में तैमिरिक ( अन्यकाराच्छक ) की उपलब्धि के समान उस की उपलब्धि ही जावेगी ॥

जैसे तिमिरावृत नेत्र से एक बाल नहीं दीख सकता, वैसे ही एक अणु ( अवयव ) के न दीखने पर भी अणुसमूह घटादि ( अवयवी ) का ज्ञान होना सम्भव है। अतः अवयवों का समूह ही अवयवी है, उस से निकल अवयवी और कोई वस्तु नहीं ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

४३३-स्वविषयानतिक्रमेणैन्द्रियस्य पटुमन्द्भावाद्

विषयग्रहणस्य तथाऽभावोनाऽविषये प्रवृत्तिः ॥ १४ ॥

उ०-अपने २ विषय के अतिक्रमण से इन्द्रियों के तीव्र और मन्द होने के कारण तदनुसार विषयग्रहण होता है, अन्य विषय में प्रवृत्ति नहीं होती ॥

इन्द्रिय अपने २ विषय का अतिक्रमण नहीं कर सकते। नेत्र चाहे कैसे ही तीव्र क्यों न हो, परन्तु शब्द को ग्रहण नहीं कर सकते, तात्पर्य यह है कि अपने से अन्य विषय में किसी इन्द्रिय की प्रवृत्ति नहीं हो सकती। परमाणु अतीन्द्रिय हैं, इस लिये किसी इन्द्रिय से उन का ग्रहण नहीं हो सकता। जब एक परमाणु अतीन्द्रिय है तो उन का समूह भी इन्द्रियग्राह्य नहीं हो सकता, अतएव द्रव्यान्तर की निहि होती है, जिस का इन्द्रिय से ग्रहण होता है ॥ अब इस पर आशेष करते हैं:-

४३४-अवयवाऽवयविप्रसङ्गश्चैवमाप्रलयात् ॥ १५ ॥

पू०-इस प्रकार प्रलय तक अवयव और अवयवी का प्रसङ्ग ( होगा ) ॥

यदि अवयवों में अवयवी की वृत्ति के निषेध से अवयवी का अभाव सिद्ध हो तो फिर सब का लय प्रसक्त होगा, अथवा निरवयव होने से परमाणुत्व की निवृत्ति होजायगी, दोनों दशाओं में उपलब्धि का अभाव होगा ॥ अब इस का समाधान करते हैं:-

४३५-न, प्रलयोऽणुसद्भावात् ॥ १६ ॥

४०-परमाणुओं के सद्भाव से नाश न होगा ॥

अवयवों के विभाग का आश्रय लेकर सृष्टि के निषेध से जो अभाव की स्वरूपता की गई है, वह परमाणु के निरवयव होने से निवृत्त होजायगी । परमाणु उसी को कहते हैं कि जिस का विभाग न होसके, उस जिस का विभाग ही नहीं हो सकता उस का नाश कैसा ? क्योंकि विभाग ही की नाश कहते हैं ॥ अथ परमाणु का लक्षण कहते हैं:-

४३६-परं वा त्रुटिः ॥ १७ ॥

त्रुटि से ( जो ) सूक्ष्म है ॥

त्रुटि ( नाश ) से जो अनिरिक्त है अथवा त्रुटि में जो जो अवस्थित रहता है, उस को परमाणु कहते हैं, "वा" निपात यहाँ अवधारण और विकल्प दोनों में है ॥ अथ शून्यवादी परमाणु के निरवयवत्व पर आक्षेप करता है:-

४३७-आकाशव्यतिभेदात्तदनुपपत्तिः ॥ १८ ॥

पृ०-आकाश के व्यतिभेद से उस ( निरवयवत्व ) की उपपत्ति नहीं है ॥ परमाणु के भीतर और बाहर आकाश व्यापक है, व्याप्य होने से वह सावयव है, अतः अनित्य है ॥ अथवा-

४३८-आकाशाऽसर्वगतत्वं वा ॥ १९ ॥

पृ०-वा आकाश सर्वगत नहीं है ॥

यदि परमाणु में आकाश का व्यापक होना नहीं जानोगे तो फिर आकाश सर्वदेशी न रहेगा ॥ अथ इस का समाधान करते हैं:-

४३९-अन्तर्बहिष् कार्यद्रव्यस्य कारणान्तर-

वचनादकार्यं तदभावः ॥ २० ॥

पृ०-भीतर और बाहर कार्यद्रव्य के कारणान्तर वचन से अकार्य में उस का अभाव है ॥

भीतर और बाहर यह व्यवहार कार्यद्रव्य में ( अथ कि वह कारण की दशा में नहीं है ) हो सकता है, कारण रूप सूक्ष्म परमाणुओं में यह व्यवहार नहीं बन सकता क्योंकि जिस का विभाग न होसके वा जिस से कोई अणु न हो, वह परमाणु है ॥ पुनः उसी की पुष्टि करते हैं:-

४४०-सर्वसंयोगव्यविभवाच्च सर्वगतम् ॥ २१ ॥

सर्वत्र संयोग और शब्द के होने से ( आकाश ) सर्वगत है ॥

संभार में ऐसा कोई भी पदार्थ नहीं है जिस में आकाश न हो, अत्यन्त घन पाषाण और चातुर्भों में भी आकाश विद्यमान है, यदि आकाश न होता तो उन में छिद्र रूप अवकाश न हो सकता, अतएव आकाश सर्वदेशी है ॥

अब आकाश के लक्षण कहते हैं:-

४४१-अव्यूहाविष्टम्भविभुत्वानि आकाशधर्माः ॥ २२ ॥

अव्यूह, अविष्टम्भ और विभुत्व ये आकाश के धर्म हैं ॥

निलेहुवे पदार्थों का आघात से भङ्ग २ होना व्यूह और अन्य देश में गति का निरोध विष्टम्भ कहलाता है । सो आकाश में ये दोनों बातें नहीं हैं, न तो कोई आघात से सृष्टिपक्ष के समान उस का व्यूहन कर सकता है और न कोई दन्ध दान्धकर जल के समान कहीं उस की गति का निरोध कर सकता है, स्पर्शरहित होने से केवल विभुत्व ही आकाश का धर्म है । अतः आकाश के व्यापक होने से परमाणुओं की निरवयवत्व और गित्यत्व में कोई बाधा नहीं हो सकती ॥

अब पूर्वपक्षी फिर शङ्का करता है:-

४४२-मूर्त्तिमत्ताञ्च संस्थानोपपत्तेरवयवसद्भावः ॥ २३ ॥

पू०-मूर्त्तिमान् द्रव्यों में परिमाण की उपपत्ति होने से ( परमाणुओं में ) अवयव का सद्भाव होता है ॥

परिच्छिन्न और स्पर्शवान् द्रव्यों के त्रिकोण, चतुष्कोण, सम, विषम और मण्डलादि अनेक प्रकार के आकार देखे जाते हैं, परमाणु भी परिच्छिन्न और स्पर्शवान् होने से आकारयुक्त हैं, अतः निरवयव नहीं हो सकते ॥

पुनः पूर्वपक्षी अपने कथन की पुष्टि करता है:-

४४३-संयोगोपपत्तेश्च ॥ २४ ॥

पू०-संयोग की उपपत्ति से भी (परमाणुओं का) अवयव होना सिद्ध होता है ॥

संयोग परमाणुओं का धर्म है, मध्यस्थपरमाणु इधर स्पर्श के परमाणुओं से संयुक्त होकर उन में व्यग्रधान ( भेद ) करता है, जिस से उस के पूर्व और पर भाग बनते हैं और यही उस के अवयव हैं । अतएव संयोग के होने से परमाणु निरवयव नहीं हो सकते ॥ अब इन का समाधान करते हैं:-

४४४-अनवस्थाकारित्वादनप्रस्थानुपपत्तेश्चाप्रतिषेधः ॥ २५ ॥

उ०-अनवस्थाकारी होने से और अनवस्था की उपपत्ति न होने से ( निरवयवत्व का ) विशेष ठीक नहीं ॥

जितने भूतिमान् पदार्थ हैं और जो संयुक्त होते हैं, वे यद्य नावयव हैं यह हेतु अनवस्थाकारी है क्योंकि जब सब पदार्थ सावयव हैं और उन की कोई व्यवस्था है नहीं तो उस दशा में पदार्थों के परिमाण ज्ञेय और गुरुत्वादि का ग्रहण न होसकेगा अर्थात् मेरु और सूर्य में तुल्यपरिमाणत्व की अनवस्था होगी, अतः अनवस्था के होने से उक्त हेतु भयर्थात् है ॥

निरवयवत्व का प्रकरण समाप्त हुआ । अब इस बात का विवेचन किया जाता है कि सब भाव बुद्धि के आश्रित हैं या नहीं ? प्रथम पूर्वपक्षी भावों के बुद्धिगम्य होने में शङ्का करता है:-

४४५-बुद्ध्या विवेचनात्तु भावानां यायात्प्रयानुपलब्धिवस्त-

न्त्वपकर्षणे पटसद्भावांनुपलब्धिवत्तदनुपलब्धिः ॥ २६ ॥

पू०-बुद्धि से विचारने पर तो भावों की यथार्थ उपलब्धि नहीं होती जैसे तन्तु के अनुभव करने पर पट के सद्भाव की उपलब्धि नहीं होती, वैसे ही ( प्रत्येक पदार्थ की बुद्धि से अनुभव करने मात्र से ) उस की उपलब्धि नहीं होती ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

४४६-व्याहतत्वादहेतुः ॥ २७ ॥

उ०-व्याहत होने से ( यह हेतु ) अहेतु है ॥

जहां बुद्धि से विवेचन किया जाता है वहां भावों की अनुपलब्धि नहीं रह सकती और जहां भावों की अनुपलब्धि है, वहां बुद्धि से विवेचन नहीं किया जाता । इस व्याघात दोष के होने से उक्त हेतु ठीक नहीं । वास्तव में बुद्धि से विवेचन करने पर तन्तु से पट होता है, यह प्रतीति होती है, न कि तन्तु ही पट है, यह । और न कोई बुद्धमान् तन्तु से पट का और पट से तन्तु का काम लेता है, अतः सारे भाव बुद्धि के आश्रित हैं ॥

पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

४४७-तदाश्रयत्वादपृथग्ग्रहणम् ॥ २८ ॥

उ०-उस के आश्रित होने से पृथक् ग्रहण नहीं होता ॥

कार्य सदा अपने कारण के आश्रित रहता है, इस लिये उस का पृथक् ग्रहण नहीं किया जाता अर्थात् कार्यकारण के समवाय सम्बन्ध होने से दोनों

का साथ २ प्रष्टु किया जाता है, परन्तु बुद्धि से विवेचन करने पर उन का भेद स्पष्ट प्रतीत होने लगता है ॥ पुनः उची की पुष्टि की जाती है:-

४४८-प्रमाणतश्चाऽर्थप्रतिपत्तेः ॥ २९ ॥

४४-प्रमाण से अर्थ की प्रतिपत्ति होती है, इस लिये भी ( उक्त कथन ठीक नहीं ) ॥

जो है और होता है, प्रमाण से उन की उपलब्धि होती है और वह बिना बुद्धि से विवेचन किये हो नहीं सकती, अतः बुद्धि से विचार करने पर ही सम्पूर्ण भावों की उपलब्धि होती है ॥ पुनः उक्तार्थ की ही पुष्टि की जाती है:-

४४९-प्रमाणानुपपत्त्युपपत्तिभ्याम् ॥ ३० ॥

४४-प्रमाण की अनुपपत्ति और उपपत्ति से ( भी पूर्वपक्ष ठीक नहीं ) ॥

" बुद्धि से विचार करने पर कुछ नहीं है " यह जो प्रतिवादी का पक्ष था, यदि हमें प्रमाण है तो " कुछ नहीं " यह कहना ही नहीं बन सकता क्योंकि प्रमाण ही हुआ और वह भी कुछ के अन्तर्गत है और यदि इस में प्रमाण नहीं है तो प्रमाण के बिना " कुछ नहीं है " इस की सिद्धि क्योंकि होगी ? यदि प्रमाण के बिना भी सिद्धि मानोगे तो " सब कुछ है " यही क्यों न मानलो ॥ अब आगे दो सूत्रों से प्रतिवादी शक्य करता है:-

४५०-स्वप्नविषयामिमानवदयं प्रमाणप्रमेयाऽभिमानः ॥ ३१ ॥

४५१-मायागन्धर्वनगरमृगतृष्णिकावद्वा ॥ ३२ ॥

५० स्वप्नविषयक अभिमान के समान यह प्रमाण और प्रमेय का अभिमान है ॥ अथवा माया, गन्धर्वनगर और मृगतृष्णा के समान है ॥

जैसे स्वप्न में विषयों की वास्तविक उपलब्धि नहीं होती किन्तु निद्रया अभिमान होता है और जैसे माया, गन्धर्वनगर और मृगतृष्णा वास्तव में ये कुछ भी पदाये नहीं हैं, केवल संज्ञामात्र हैं, ऐसे ही आप का अभिमत प्रमाण और प्रमेय भाव भी कल्पित और वस्तुशून्य है ॥ अब इस का समाधान करते हैं:-

४५२-हेत्वभावादसिद्धिः ॥ ३३ ॥

४० हेतु के अभाव से ( उक्त पक्ष की ) असिद्धि है ॥

स्वप्न में अमल विषयों की उपलब्धि होती है, इस कथन में भी कोई हेतु नहीं है । यदि कहो कि जागने पर उन की उपलब्धि न होना ही इस में प्रमाण है, तो हम कहेंगे कि यदि जागने पर उपलब्धि न होने से स्वप्न में



विषयों का अभाव है तो जाने हुए मनुष्य को उन की उपलब्धि होने से उन का नाश है। तात्पर्य इस का यह है कि यदि तुम जाग्रत अवस्था के अनुपलब्ध के स्वप्न से विषयों का अभाव निह्न करोगे तो इन जाग्रत के उपलब्ध से उन का नाश सिद्ध करेंगे ॥ पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

**४५३-स्मृतिसङ्कल्पवच्च स्वप्नविषयाभिमानः ॥ ३४ ॥**

उ०-स्मृति और सङ्कल्प के समान स्वप्न विषय का अभिमान है ॥

जैसे पूर्वोपलब्ध विषयों के स्मृति और सङ्कल्प उन का खरहण नहीं करते, प्रत्युत उन की पुष्टि करते हैं, ऐसे ही स्वप्न में विषयों का ज्ञान पूर्वोपलब्ध विषयों का खरहण नहीं कर सकता। जो सोयाहुवा स्वप्न देखता है, वही जान कर स्वप्न में जो देखा है, उस का प्रतिसन्धान करता है कि मैंने यह देखा, तब बुद्धि चित्ति के जाग्रत अवस्था में होने से स्वप्न विषयों के निश्चया होने का निश्चय करता है। यदि स्वप्न और जाग्रत में कुछ भेद न होता तो "स्वप्नविषय के अभिमानवत्" यह कहना निरर्थक होता। तात्पर्य यह है कि जो धर्म जिस वस्तु में नहीं है, उस धर्म का उस वस्तु में बोध होना प्रधान (उपलब्धमान) के अधीन है। पुरुषहीन रूपाणु में पुरुष बुद्धि होना सचे पुरुष के ही आश्रित है, क्योंकि जिस को कभी पुरुष की उपलब्धि नहीं हुई है, उस को रूपाणु में भी पुरुष का ज्ञान नहीं हो सकता, इसी प्रकार स्वप्न में भी हस्ती, पर्वत आदि का देखना तद्विषयक स्मृति और सङ्कल्प के अधीन है ॥

अब शान्ति का निरोध क्योंकर हो सकता है? यह दिखलाते हैं:-

**४५४-मिथ्योपलब्धिविनाशस्तत्त्वज्ञानात्स्वप्न-**

**विषयाभिमानप्रणाशवत्प्रतिबोधे ॥ ३५ ॥**

उ०-जागने पर जैसे स्वप्नविषयक अभिमान का नाश हो जाता है वैसे ही तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञान का नाश होता है ॥

जिस वस्तु में जो धर्म नहीं है उसमें उस का ज्ञान मिथ्याज्ञान कहलाता है। जैसे रूपाणु को पुरुष समझना ॥ और जो पदार्थ-जैसा है, उस को वैसा ही मानना तत्त्वज्ञान कहलाता है, जैसे रूपाणु को रूपाणु और पुरुष को पुरुष मानना। सो यह मिथ्याज्ञान (कुछ का कुछ समझना) तत्त्वज्ञान होने पर ऐसे ही नष्ट हो जाता है, जैसे जागने पर स्वप्नविषयक अभिमान जाता रहता है ॥

अब मिथ्या बुद्धि का भी सद्भाव सिद्ध करते हैं:-

४५५-बुद्धेश्चैवं निमित्तसद्भावोपलम्भात् ॥ ३६ ॥

कारण और सत्ता की उपलब्धि होने से मिथ्या बुद्धि का भी (अस्तित्व है) ॥

मिथ्या बुद्धि का कारण और उस से उत्पन्न हुई उस की सत्ता इन दोनों की उपलब्धि होती है, इस लिये मिथ्या बुद्धि भी अवश्य है ॥

अब मिथ्याबुद्धि के भेद दिखलाते हैं:-

४५६-तत्त्वप्रधानभेदाच्च मिथ्याबुद्धिर्द्विविधोपपत्तिः ॥ ३७ ॥

तत्त्व और प्रधान इन दो भेदों से मिथ्या बुद्धि दो प्रकार की है ॥

स्वाणु तत्त्व है और पुरुष प्रधान है, इन दोनों में भेद होने से ही स्वाणु में पुरुष की आन्ति होती है और इसी को मिथ्या बुद्धि कहते हैं जो कि संशयारूपद होने से ही दो प्रकार की जानी गई है । यद्यपि तत्त्व-बुद्धि के होने पर मिथ्या बुद्धि नहीं रहती तथापि जब तक तत्त्वबुद्धि उत्पन्न नहीं होती तब तक तो उस की सत्ता माननी पड़ती है ॥

अब तत्त्वज्ञान कैसे उत्पन्न होता है, यह दिखलाते हैं:-

४५७-समाधिविशेषाभ्यासात् ॥ ३८ ॥

समाधिविशेष के अभ्यास से ( तत्त्वज्ञान उत्पन्न होता है ) ॥

इन्द्रियों के अर्थों से हटाये हुए मन को चारक प्रयत्न के द्वारा आत्मन में लगाने का नाम समाधि है, उस समाधि के अभ्यास से तत्त्वबुद्धि उत्पन्न होती है, जिस से चित्त के नल विक्षेप और आवरण दूर होकर आत्मतत्त्व का यथार्थ ज्ञान होता है ॥

अब आने के दो सूत्रों से पूर्वपक्ष लेकर शङ्का करते हैं:-

४५८-नार्थविशेषप्राप्त्यात् ॥ ३९ ॥

४५९-सुप्तादिभिः प्रवर्त्तनाच्च ॥ ४० ॥

पू०-अर्थविशेषों की प्रबलता से तथा सुख आदि की प्रवृत्ति से (समाधि) नहीं हो सकती ॥

इन्द्रियों के अर्थ ऐसे प्रबल हैं कि जो उन को ग्रहण करना नहीं चाहता वह भी उन से बच नहीं सकता । यदि किसी प्रकार कोई कृत्रिम दृश्यों से अपने मन को हटा भी लेवे ( यद्यपि यह भी दुष्कर है ) तथापि स्वाभा-

विक्र दृश्यों से तौ वह किसी प्रकार नहीं बच सकता । भूख, प्यास, शीत, आतप और रोग आदि ही उस के मन को चलायमान करने के लिये प्रयाप्त हैं, इस दशा में समाधि की सिद्धि किस प्रकार हो सकती है ?

अब इस का समाधान करते हैं:-

**४६०-पूर्वकृतफलानुबन्धात्तदुत्पत्तिः ॥ ४१ ॥**

स०-पूर्वकृत फल के लगाव से उस ( समाधि ) की उत्पत्ति होती है ॥

समाधि की सिद्धि कुछ एक ही जन्म के अभ्यास से नहीं होती किन्तु अनेक जन्मों के शुभसंस्कार और अभ्यास इस में कारण हैं । यदि अभ्यास निष्फल होता तौ लोक में उस का इतना आदर न किया जाता । जब लौकिक कार्यों के भी विघ्नों को दूर करने की शक्ति अभ्यास में है, तब पारमार्थिक कार्यों में इस की शक्ति क्योंकर कुण्ठित हो सकती है ?

अब योगाभ्यास का स्थान बतलाते हैं:-

**४६१-अरण्यगुहापुलिनादिषु योगाभ्यासोपदेशः ॥ ४२ ॥**

घन, गुहा और नदीतीर आदि स्थानों में योगाभ्यास का उपदेश ( किया जाता है ) ॥

विविक्त स्थानों में ही योग का अभ्यास हो सकता है । जब पूर्व संस्कार और वर्तमान के अभ्यास से तत्त्वज्ञान की उत्कट जिज्ञासा होती है तब समाधिभावन के बढने से योग की सिद्धि होती है ॥ अब शङ्का करते हैं:-

**४६२-अपवर्गोऽप्येवंप्रसङ्गः ॥ ४३ ॥**

नीच में भी ऐसा ही प्रसङ्ग होगा ॥

जैसे लोक में कोई अपने को बाह्य अर्थों से नहीं बचा सकता, ऐसे ही मोक्ष में भी इन्द्रिय अर्थों से संयुक्त होकर बुद्धि को विचलित करेंगे ॥

अब दो सूत्रों से इस का समाधान करते हैं:-

**४६३-न, निष्पन्नावश्यम्भावित्रात् ॥ ४४ ॥**

**४६४-तदभावश्चापवर्गं ॥ ४५ ॥**

शरीरादि में ( तौ ) बाह्यज्ञान के अवश्यम्भावी होने से ऐसा नहीं हो सकता, परन्तु अपवर्ग में तौ उस ( शरीर ) का अभाव हो जाता है ॥

इन दोनों सूत्रों का तात्पर्य यह है कि शरीरादि के होते हुये ती कोई अपने को सर्वथा वाञ्छु ज्ञान की उपलब्धि से नहीं जबा सकता परन्तु मोक्ष में ती इस स्थूल शरीर-का, जो चेष्टा और इन्द्रियायी का आवृतन है, अभाव हो जाता है, अतएव मोक्ष में इन का प्रसङ्ग नहीं हो सकता क्योंकि जब साधार ही नहीं ती आयेय कहाँ रह सकता है ॥

अब मोक्षप्राप्ति के साधन दिखलाते हैं:-

४६५-तदर्थं यमनियमाभ्यामात्मसंस्कारो

योगाञ्चाध्यात्मविध्युपायैः ॥ ४६ ॥

उ०-उस ( मोक्ष ) के लिये यम और नियमों से तथा अध्यात्मविधि के उपायों द्वारा योग से आत्मा का संस्कार करना चाहिये ॥

योग से आठ अङ्ग हैं, जिन का निरूपण योग शास्त्र के साधन पाद में किया गया है, उन में से अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह ये पांच यम पहिला अङ्ग हैं । और शौच, सन्तोष, तपस्, स्वाध्याय और ईश्वर-प्रणिधान; ये पांच नियम दूसरा अङ्ग कहलाते हैं । मुमुक्षु को प्रथम इन के सेवन से आत्मा का संस्कार करना चाहिये अर्थात् योग के प्रतिबन्ध मल, विक्षेप और आवरण की दूर करना चाहिये । तत्पश्चात् योग अर्थात् धारणा, ध्यान और समाधि से अध्यात्मतत्त्व की प्राप्ति होना चाहिये ॥

मुमुक्षु को फिर क्या करना चाहिये:-

४६६-ज्ञानग्रहणाभ्यासस्तद्विद्यैश्च सह संवादः ॥ ४७ ॥

उ०-ज्ञान के ग्रहण का अभ्यास और उस के जानने वालों के साथ संवाद ॥

उक्त साधनों के अतिरिक्त मोक्ष की प्राप्ति के लिये मुमुक्षु को अध्ययन, श्रवण और मनन के द्वारा तत्त्वज्ञान का निरन्तर अभ्यास और बुद्धि के परिष्कार के लिये तत्त्वज्ञानियों के साथ संवाद भी करना चाहिये क्योंकि बिना अभ्यास के ज्ञान की वृद्धि और बिना संवाद के बुद्धि की परिष्कृता और सन्देहों की निवृत्ति नहीं हो सकती ॥ अब संवाद का प्रकार दिखलाते हैं:-

४६७-तं शिष्यगुरुसब्रह्मचारिविशिष्टश्रेयो

ऽर्थिभिरनसूयिभिरभ्युपेयात् ॥ ४८ ॥

सस ( आत्मज्ञ ) को विशिष्ट ज्ञानी, श्रेयोऽर्थी और निन्दारहित शिष्य, गुरु और सहाध्यायी के द्वारा प्राप्त करे ॥

बिना आत्मतत्त्ववित् आचार्य की दीक्षा के कोई आत्मज्ञान का लाभ नहीं कर सकता अतएव अनिन्दित गुरु, शिष्य और सहाध्यायियों के साथ ऐसे आचार्य की सेवा में विनीत भाव से जाना चाहिये। उर्पनिषद् भी कहती है—स गुरुमेवाभिगच्छेत्...श्रेत्रियं ब्रह्मनिष्ठम् । इत्यादि ॥

पुनः इसी का प्रतिपादन करते हैं:-

**४६८-प्रतिपक्षहीनमपि वा प्रयोजनार्थमर्थित्वे ॥ ४६९ ॥**

तत्त्व की जिज्ञासा होने पर अपने प्रयोजन के लिये प्रतिपक्षहीन होकर प्राप्त होवै ॥

जिज्ञासु को किसी पक्ष का आग्रह न होना चाहिये । किन्तु निरन्तर होकर किसी पक्ष का स्थापन न करता हुआ तत्त्व का निर्णय करे क्योंकि अपने पक्ष का आग्रह होने से ननुष्य न्याय का उल्लङ्घन कर जाता है ॥

**४६९-तत्त्वार्थवसायसंरक्षणार्थं जल्पवितण्डा वीजप्ररोह**

**संरक्षणार्थं कण्टकशाखावरणवत् ॥५०॥**

जैसे वीजाकुर की रक्षा के लिये कण्टक शाखाओं का आवरण किया जाता है, वैसे ही तत्त्वनिर्णय की रक्षा के लिये जल्प और वितण्डा हैं ॥

जल्प और वितण्डा का लक्षण प्रथमाध्याय में कह चुके हैं । जिज्ञासु को नन्तरता और हठ ने कभी इन का आश्रय न लेना चाहिये, किन्तु आवश्यकता पड़ने पर तत्त्व की रक्षा के लिये ( जैसे खेत की रक्षा के लिये कांटों की बाड़ लगा देते हैं ) इन का प्रयोग करना चाहिये ॥

**इति चतुर्थाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम्**

**समाप्तश्चायमध्यायः ॥ ४ ॥**

## अथ पञ्चमाध्याये प्रथममाह्निकम्

प्रथम अध्याय में साधर्म्य और वैधर्म्य के प्रत्यवस्थान के विकल्प से जाति और निग्रह स्थान का बहुत्व प्रतिपादन कर चुके हैं, अब इस पाँचवें अध्याय में इन दोनों का विस्तार से विभाग करते हैं। पहिले भाह्निक में जाति का विभाग किया जाता है। जाति के निम्नलिखित चौबीस भेद हैं:-

४७०-साधर्म्यवैधर्म्योत्कर्षापकर्षवर्ण्यवर्ण्यविकल्पसाध्य-

प्राप्त्यप्राप्तिप्रसङ्गप्रतिद्वष्टान्तानुत्पत्तिसंशयप्रकरण-  
हेत्वर्थापत्त्यविशेषीपपत्त्युपलब्ध्यनुपलब्धिनित्या-  
नित्यकार्यसमाः ॥ १ ॥

१-साधर्म्यसम, २-वैधर्म्यसम, ३-उत्कर्षसम, ४-अपकर्षसम, ५-वर्ण्यसम, ६-अवर्ण्यसम, ७-विकल्पसम, ८-साध्यसम, ९-प्राप्तिसम, १०-अप्राप्तिसम, ११-प्रसङ्गसम, १२-प्रतिद्वष्टान्तसम, १३-अनुत्पत्तिसम, १४-संशयसम, १५-प्रकरणसम, १६-हेतुसम, १७-वर्थापत्तिसम, १८-अविशेषसम, १९-उपपत्तिसम, २०-उपलब्धिसम, २१-अनुपलब्धिसम, २२-नित्यसम, २३-अनित्यसम और २४-कार्यसम ॥

ये चौबीस जाति के भेद हैं, इन के पूषक २ लक्षण और उदाहरण आगे आँगे। इन जातिभेदों के द्वारा प्रतिपत्ती के स्थापना हेतुओं का प्रतिषेध किया जाता है ॥ अब साधर्म्यसम और वैधर्म्यसम का लक्षण कहते हैं:-

४७१-साधर्म्यवैधर्म्यभ्यामुपसंहारे तदुर्मविप-  
र्ययोपपत्तेः साधर्म्यवैधर्म्यसमौ ॥ २ ॥

साधर्म्य तथा वैधर्म्य से साध्य के उपसंहार करने पर तदुर्मव्यतिक्रम की उपपत्ति होने से साधर्म्यसम और वैधर्म्यसम (जातिभेद उत्पन्न होते हैं) ॥

साधर्म्यसम का निदर्शन यह है कि आत्मा क्रियावान् है, यह किसी की प्रतिष्ठा है, क्रिया और गुण के योग होने से, यह हेतु है, जैसे सृष्टिवश, यह उदाहरण है, जैसे लोष्ट द्रव्य होने से क्रियावान् है, ऐसे ही आत्मा भी द्रव्य होने से क्रियावान् है, ऐसा उपसंहार करने पर दूसरा नाधर्म्य से ही इस का प्रत्यवस्थान करता है, जो इस प्रकार है:-आत्मा निष्क्रिय है, यह प्रतिष्ठा हुई, विभु होने से, यह हेतु है, जैसे आकाश, यह उदाहरण है, जैसे आकाश विभु होने से क्रियारहित है, ऐसे ही आत्मा भी विभु होने से निष्क्रिय है।

पहिले निदर्शन में क्रियावान् सृत्पिण्ड के साधर्म्य से आत्मा की भी क्रिया-  
वान् होना चाहिये, दूसरे में क्रियाशून्य आकाश के साधर्म्य से आत्मा को  
भी निष्क्रिय होना चाहिये, इन दोनों में विशेष हेतु के अभाव से साध-  
र्म्यसम प्रतिषेध होता है। अब वैधर्म्यसम का दृष्टान्त देते हैं—क्रियागुणयुक्त  
सृत्पिण्ड परिच्छिन्न देखा जाता है, पर आत्मा वेत्ता नहीं है, इस लिये  
सृत्पिण्ड के समान आत्मा क्रियावान् नहीं है, ऐसा उपसंहार करने पर  
दूसरा वैधर्म्य से इस का प्रत्यवस्थान करता है—विभु आकाश क्रिया (चेष्टा)  
रहित देखा जाता है, पर आत्मा ऐसा नहीं है, इस लिये आकाश के समान  
आत्मा निष्क्रिय नहीं है, यहां दोनों में विशेष हेतु के न होने से वैधर्म्यसम  
प्रतिषेध हुआ ॥ इन दोनों का उत्तर:-

४७२-गोत्वद्गोसिद्धिवत्तत्सिद्धिः ॥ ३ ॥

उ०-गोत्व से गोसिद्धिवत् उस की सिद्धि होगी ॥

केवल साधर्म्य अथवा केवल वैधर्म्य से साध्य के सिद्ध करने में अद्यवस्था  
सत्पन्न होती है। गोत्वरूप गातिविशेष से गौ की सिद्धि होती है, न कि  
पुच्छ और विषाण आदि के सम्बन्ध से, अतः प्रत्येक व्यक्ति की सिद्धि में उस  
की जाति ( सत्ता ) ही मुख्यकारण है, न कि बाह्य चिह्न ॥

अब ३-उत्कर्षसम, ४-अपकर्षसम, ५-वर्णयसम, ६-अवर्णयसम, ७ विक-  
ल्पसम और ८-साध्यसम का लक्षण कहते हैं:-

४७३-साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मविकल्पादुभयसाध्यत्वा-

च्चीत्कर्षापकर्षवर्णयवर्णयविकल्पसाध्यसमाः ॥ ४ ॥

साध्य और दृष्टान्त के धर्मविकल्प से दोनों प्रकार से सिद्ध होने वाले  
उक्त उर्ध्व प्रतिषेध होते हैं ॥

दृष्टान्तधर्म की साध्य के साथ जो मिलाता है, उसे उत्कर्षसम कहते  
हैं। जैसे-यदि सृत्पिण्ड के समान आत्मा भी क्रियावान् हो तो उस ही के  
समान स्पर्शवान् भी क्यों नहीं? यदि स्पर्शवान् नहीं तो क्रियावान् भी नहीं  
हो सकता। साध्य में दृष्टान्त से धर्म के अभाव को जो कहता है, उसे अप-  
कर्षसम कहते हैं। जैसे-क्रियावान् लोष्ट अविभु देखा गया है, यदि आत्मा  
भी क्रियावान् है तो वह भी अविभु होना चाहिये। व्यापनीय वर्णयसम  
और अव्यापनीय अवर्णयसम कहलाता है। ये दोनों साध्य और दृष्टान्त के  
धर्म हैं। साधनधर्मयुक्त दृष्टान्त में धर्मान्तर के विकल्प से साध्यधर्म के विकल्प

का प्रसङ्ग कराने वाले को विकल्पमम कहते हैं। जेमे-क्रियावान् वस्तु कोई भारी होता है, जैसा लोष्ट और कोई हलका होना है, जैसा वायु, मेमे ही क्रियावान् कोई परिच्छिन्न हो सकता है जैमे लोष्ट और कोई विभु हो नक्ता है, जैमे-आत्मा। साध्य का दृष्टान्त में प्रसङ्ग कराने वाले को साध्यमम कहते हैं। जैमे-यदि लोष्ट के समान आत्मा है तो आत्मा के समान लोष्ट भी होना चाहिये। यदि आत्मा का क्रियावान् होना साध्य है तो लोष्ट का भी साध्य है, अन्यथा जैसा लोष्ट वैसा आत्मा, यह ही नहीं सकता ॥

अब इन का समाधान करते हैं:-

४०४-किञ्चित्साधर्म्यादुपसंहारसिद्धेर्वैधर्म्यादप्रतिषेधः ॥ ५ ॥

साध्य की सिद्धि में कुछ साधर्म्य के होने से वैधर्म्य के कारण प्रतिषेध युक्त नहीं ॥

सिद्ध वस्तु का छिपाना नहीं हो सकता, कुछ साधर्म्य के होने से उपमान की सिद्धि होती है। दृष्टान्त में दृष्टान्त के सारे धर्म नहीं मिल सकते, यदि नव मिल जाय तो फिर वह दृष्टान्त ही नहीं कहला सकता, अतएव वैधर्म्य से साध्य की सिद्धि में दूषण देना ठीक नहीं ॥

दूसरा समाधान करते हैं:-

४०५-साध्याऽतिदेशाच्च दृष्टान्तोपपत्तेः ॥ ६ ॥

साध्य के अतिदेश से भी दृष्टान्त की उपपत्ति होती है ॥

उ०-दृष्टान्त में साध्य के एकदेश का अतिदेश किया जाता है, न कि सब अङ्गों का और इसी लिये वह दृष्टान्त कहलाता है, अन्यथा सब अङ्गों के मिलने से तो फिर उस में और साध्य में कुछ भेद नहीं रहता, इस लिये साध्यमम प्रतिषेध अयुक्त है ॥

अब प्राप्यमम और अप्राप्यमम का लक्षण कहते हैं:-

४०६-प्राप्य साध्यमप्राप्य वा हेतोः प्राप्या अविशिष्टत्वा-

दप्राप्या असाधकत्वाच्च प्राप्यप्राप्तिरसौ ॥ ७ ॥

पू०-प्राप्ति में विशेषता न होने से हेतु के साध्य को पाकर सिद्ध करने का नाम प्राप्यमम और अप्राप्ति में साधक न होने से साध्य को न पाकर सिद्ध करने वाला प्रतिषेध अप्राप्यमम कहलाता है ॥

हेतु साध्य को पाकर सिद्ध करता है वा न पाकर? यह प्रश्न है। यदि कही कि पाकर, तो दोनों की विद्यमानता में कौन किस का साधक और



कीन मिस का साध्य है, यह अव्यवस्था होगी। यदि कही किन पाकर, तो बिना प्राप्ति के साध्य साध्यक भाव हो नहीं सकता, जैसे दीपक जहाँ नहीं है, वहाँ अपना प्रकाश नहीं कर सकता। इस का तात्पर्य यह है कि प्राप्ति से खण्डन करना प्राप्यसम और अप्राप्ति से खण्डन करना अप्राप्यसम कहाता है ॥

अब इस का उत्तर देते हैं:—

४७७-घटादिनिष्पत्तिदर्शनात् पीडने चाभिचारादऽप्रतिषेधः ८

उ० घटादि की निष्पत्ति देखने से और अभिचार से पीडा होने पर निषेध अयुक्त है ॥

दोनों प्रकार के प्रतिषेध अयुक्त हैं क्योंकि कहीं हेत्वादि की प्राप्ति से साध्य की सिद्धि होती है और कहीं अप्राप्ति से। प्राप्ति से-जैसे कर्त्ता, करण और अधिकरण ये तीनों मिलकर घटादि कार्य को सिद्ध करते हैं। अप्राप्ति से जैसे अभिचार (गुप्तीति से) किसी को पीडा पहुँचाने पर वह हेतु को न देखता हुआ वा न जानता हुआ भी पीडा का अनुभव करता है। यह अप्राप्त हेतु से साध्य की सिद्धि है, अतः प्राप्यसम और अप्राप्यसम प्रतिषेध अयुक्त है ॥ अब प्रसङ्गसम और प्रतिदृष्टान्तसम का लक्षण कहते हैं:—

४७८-दृष्टान्तस्य कारणाऽनपदेशात् प्रत्यवस्थानाच्च

प्रतिदृष्टान्तेन प्रसङ्गप्रतिदृष्टान्तसमौ ॥ ९ ॥

पू०-दृष्टान्त के कारण के अनपदेश से और प्रतिदृष्टान्त से खण्डन होने के कारण प्रसङ्गसम और प्रतिदृष्टान्तसम (प्रतिषेध होते हैं) ॥

प्रसङ्ग में खण्डन करना प्रसङ्गसम प्रतिषेध कहलाता है। जैसे—“क्रियावान् लोष्ट है” इस प्रतिज्ञा की सिद्धि में जो यह हेतु दिया था कि “क्रिया गुणयुक्त होने से” यह हेतु पर्याप्त नहीं क्योंकि क्रियागुणयुक्त होना लोष्ट का साध्य है, फिर उसी को हेतु कैसे जान सकते हैं? प्रतिदृष्टान्त से खण्डन करना प्रतिदृष्टान्तसम कहलाता है। जैसे—“आत्मा क्रियावान् है” इस प्रतिज्ञा की सिद्धि में “क्रियागुणयुक्त होने से, लोष्ट के समान” इन हेतु और दृष्टान्तों के देने पर प्रतिवादी प्रतिदृष्टान्त से इन का खण्डन करता है कि आकाश क्रियागुणयुक्त है, परन्तु निष्क्रिय है ॥ अब प्रसङ्गसम का उत्तर देते हैं:—

४७९-प्रदीपादानप्रसङ्गनिवृत्तिवृत्तिवृत्तिः ॥ १० ॥

४०-प्रदीप के प्रदूषण करने में जैसे प्रसङ्ग की निवृत्ति होती है, वैसे ही इस की निवृत्ति ( भी हो जायगी ) ॥

अज्ञात के ज्ञापनार्थ दूष्टान्त का प्रयोग किया जाता है, उस में कारण का व्यपदेश निरर्थक है । जैसे दृश्य के देखने के लिये दीपक का प्रयोग किया जाना है, इस पर यदि कोई कहने लगे कि जब तक दीपक का कारण सिद्ध न हो जायगा, तब तक दीपक से दृश्य रूप साध्य की सिद्धि अर्थात् दर्शन लाभ को मैं नहीं मानूंगा । जैसा यह कथन असङ्गत है वैसे ही दूष्टान्त में कारण का व्यपदेश साहचर्य निरर्थक है, क्योंकि जब लौकिक और परीक्षक दोनों की समझाने के लिये दूष्टान्त काम में लाया जाता है, तब वह स्वयं निष्ठ है, उसको साध्य मान कर उस के कारण के अनपदेश का उपालम्भ देना व्यर्थ है ॥ अथ प्रतिदूष्टान्तसम का उत्तर देते हैं :-

४८०-प्रतिदूष्टान्तहेतुत्वे च नाहेतुर्दृष्टान्तः ॥ ११ ॥

४०-प्रतिदूष्टान्त के हेतुत्व में दूष्टान्त अहेतु नहीं है ॥

दूष्टान्त के खण्डन में प्रतिदूष्टान्त दिया जाता है, जब दूष्टान्त साध्य का साधक नहीं तो प्रतिदूष्टान्त उस का बाधक कैसे हो सकता है ? और ग प्रति-वादी ने प्रतिदूष्टान्त के साधक होने में कोई विशेष हेतु दिया, अतएव वही प्रश्न जो दूष्टान्त पर किया गया है, हन प्रतिदूष्टान्त पर भी कर सकते हैं ॥

अथ अनुत्पत्तिसम का लक्षण कहते हैं:-

४८१-प्रागुत्पत्तेः कारणाऽभावादनत्पत्तिसमः ॥ १२ ॥

४०-उत्पत्ति के पूर्व कारण के अभाव से अनुत्पत्तिसम प्रतिषेध होता है ॥

अनुत्पत्ति से खण्डन करना अनुत्पत्तिसम प्रतिषेध कहलाता है । जैसे-वादी ने प्रतिज्ञा की कि " शब्द अनित्य है " इस पर हेतु यह दिया कि " प्रयत्न की आवश्यकता होने से " दूष्टान्त यह दिया कि " घट के समान " अब इस पर प्रतिवादी कहता है कि उत्पत्ति से पूर्व अनुत्पत्त्य शब्द में प्रयत्न की आवश्यकता जो अनित्यता का हेतु है, नहीं है, उस के अभाव से नित्यत्व प्राप्त हुआ और नित्य की उत्पत्ति हो नहीं सकती, इस प्रकार अनुत्पत्ति से खण्डन करना अनुत्पत्तिसम कहलाता है ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

४८२-तथाभावादुत्पत्त्यस्य कारणोपपत्तेर्न कारणप्रतिषेधः १३

पू०-उत्पन्न के वैसा होने से तथा उस में कारण की उपपत्ति होने से कारण का निषेध नहीं हो सकता ॥

उत्पन्न होकर ही शब्द कहलाता है, उत्पत्ति से पूर्व जब शब्द ही नहीं है, तब अनुत्पत्ति को कारण मान कर उस का खण्डन करना अयुक्त है। तात्पर्य यह है कि प्रयत्न की आवश्यकता (जो अनित्यता का हेतु है) शब्द से सभी सम्बद्ध हो सकती है जब कि वह उत्पन्न होकर शब्द बन जावे और जब शब्द उत्पन्न ही नहीं हुवा है तब उत्पत्ति के पूर्व कारण का अभाव मान कर दूषण देना ठीक नहीं ॥ अब संशयसम का उल्लेख कहते हैं:-

४८३-सामान्यदृष्टान्तयोरैन्द्रियकत्वे समाने

नित्याऽनित्यसाधर्म्यात् संशयसमः ॥ १४ ॥

पू०-सामान्य और दृष्टान्त में ऐन्द्रियकत्व धर्म समान है अतः नित्य और अनित्य के साधर्म्य से संशयसम प्रतिषेध (होता है) ॥

संशय से जिस का खण्डन किया जाय वह संशयसम कहाता है। जैसे- "शब्द अनित्य है, प्रयत्न की आवश्यकता होने से, घट के समान" इस प्रतिज्ञा, हेतु और दृष्टान्त के देने पर प्रतिवादी हेतु में यह संशय करता है कि प्रयत्न की आवश्यकता रहते हुवे भी उस का नित्य सामान्य के साथ और अनित्य घट के साथ ऐन्द्रियकत्वरूप साधर्म्य है, इस लिये नित्य और अनित्य के साधर्म्य से संशय होता है ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

४८४-साधर्म्यात्संशये न संशयोवैधर्म्यादुभयथा वा

संशयोऽत्यन्तसंशयप्रसङ्गो नित्यत्वान्नाऽभ्युपगमाच्च

सामान्यस्याप्रतिषेधः ॥ १५ ॥

उ०-साधर्म्य से संशय होने पर (भी) वैधर्म्य से संशय नहीं रहता, यदि दोनों प्रकार से संशय (माना जावे तो) अत्यन्त संशय का प्रसङ्ग (होता है) नित्यत्व के अनभ्युपगम से भी सामान्यका निषेध नहीं होता ॥

जैसे विशेष वैधर्म्य से पुरुष का निश्चय हो जाने पर स्थाणु और पुरुष के साधर्म्य से संशय की अवकाश नहीं रहता। ऐसे ही विशेष वैधर्म्य से शब्द के अनित्य सिद्ध हो जाने पर नित्य और अनित्य के सामान्य साधर्म्य से भी संशय की उपपत्ति नहीं होती, यदि ही तो साधर्म्य के अभाव न होने

से नित्यन्त संशयकी प्राप्ति होती है, विशेष का ज्ञान होने पर नित्य का साधर्म्य संशय का हेतु नहीं हो सकता, क्योंकि पुरुष का ज्ञान हुवे पश्चात् स्वयणु और पुरुष का साधर्म्य सन्देह का हेतु नहीं होता ॥

अब प्रकरणसम का लक्षण कहते हैं:-

४८५-उभयसाधर्म्यात् प्रक्रियासिद्धेः प्रकरणसमः ॥ १६ ॥

पू०-दोनों के साधर्म्य से प्रक्रिया की सिद्धि (होने पर) प्रकरणसम (होता है) ॥

पक्ष और प्रतिपक्ष की प्रवृत्ति की प्रक्रिया कहते हैं और वह नित्य और अनित्य के साधर्म्य से सिद्ध होती है, जिस से कि प्रकरणसम की उत्पत्ति होती है अर्थात् एक पक्ष घट के साधर्म्य से शब्द की अनित्य सिद्ध करता है, दूसरा नित्य के साधर्म्य से उसी को नित्य सिद्ध करता है, इसी प्रकार नित्य और अनित्य के वैधर्म्य से भी प्रकरणसम की उत्पत्ति होती है, तात्पर्य यह है कि प्रकरण का आश्रय लेकर खण्डन करना प्रकरणसम कहा जाता है ॥

अब इस का उत्तर देते हैं:-

४८६-प्रतिपक्षात् प्रकरणसिद्धेः प्रतिपक्षाऽनुपपत्तिः

प्रतिपक्षोपपत्तेः ॥ १७ ॥

उ०-प्रतिपक्ष से प्रकरणसिद्धि होने पर प्रतिपक्ष की उपपत्ति होने से प्रतिषेध नहीं हो सकता ॥

यदि दोनों के साधर्म्य से प्रकरण की सिद्धि होती है तो प्रकरणसिद्धि में प्रतिपक्ष कारण हुआ और अब प्रतिपक्ष कारण है तो फिर निषेध हो नहीं सकता क्योंकि प्रतिपक्ष और प्रतिषेध इन दोनों की एक साथ उपपत्ति हो नहीं सकती, अतः तत्त्व के अनवधारण से प्रकरणसिद्धि होती है, तत्त्व के निश्चय होने पर प्रकरण समाप्त हो जाता है ॥ अब अहेतुसम का लक्षण कहते हैं:-

४८७-त्रैकाल्यासिद्धेर्हेतोरहेतुसमः ॥ १८ ॥

पू०-हेतु के तीनों कालों में असिद्ध होने से अहेतुसम होता है ॥

हेतु नाम साधन का है, वह साध्य के पहिले होता है वा पीछे वा साथ ? यदि कहो कि पहिले होता है तो साध्य के अभाव में वह साधन किस का था ? और यदि पीछे होना मानो तो साधन के अभाव में वह साध्य किस का होगा ? यदि दोनों का साथ २ होना मानोगे तो दोनों के विद्यमान

होने पर कौन किस का साधन और कौन किस का साध्य कहावेगा ? इस प्रकार हेतु की तीनों काल में असिद्धि होने से अहेतुसम प्रत्यवस्थान उत्पन्न होगा ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

**४८८-न, हेतुतः साध्यसिद्धेस्त्रैकाल्यासिद्धिः ॥ १९ ॥**

उ०-हेतुं से साध्य की सिद्धि होने से तीनों काल में (उस की) असिद्धि नहीं हो सकती ॥

जब कोई भी कार्य बिना कारण के और कोई भी साध्य बिना साधन के सिद्ध नहीं होता तब हेतु की त्रैकाल्यासिद्धि कैसे हो सकती है ? और जो प्रतिवादी ने यह कहा था कि साध्य के अभाव में किस का साधन होगा ? इस का उत्तर यह है कि जो जनता है और जो जाना जाता है वही साध्य है और उसी का बनाने वाला और जानने वाला हेतु (साधन) हुआ करता है ॥

पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

**४८९-प्रतिषेधाऽनुपपत्तेः प्रतिषेद्धव्याऽप्रतिषेधः ॥ २० ॥**

उ०-निषेध की उपपत्ति न होने से निषेद्धव्य का निषेध नहीं हो सकता ॥ १

हेतु से साध्य की सिद्धि होना, यह प्रतिवादी का निषेद्धव्य विषय है और इस के खण्डन में वह "हेतोरस्त्रैकाल्यासिद्धेः" यह हेतु देता है । भाई ! तुम्हारा तो पक्ष यह था कि हेतु साध्य की सिद्धि में अपर्याप्त है, फिर अपने कथन की पुष्टि में तुम उसी अपर्याप्त हेतु का आश्रय लेते हो, यह बदोब्बा-घात नहीं तो और क्या है ? जब दूसरे का हेतु तुम्हारी दृष्टि में उस के पक्ष को सिद्ध नहीं करता तो तुम्हारा हेतु तुम्हारे कथन को कैसे सिद्ध करेगा ? अतः निषेध अनुपपन्न है ॥ अब अर्थापत्तिसम का लक्षण कहते हैं:-

**४९०-अर्थापत्तितः प्रतिपक्षसिद्धेरर्थापत्तिसमः ॥ २१ ॥**

पू०-अर्थापत्ति से प्रतिपक्ष की सिद्धि होने पर अर्थापत्तिसम प्रत्यवस्थान होता है ॥

एक बात को कहने से दूसरी बात की प्रतिपत्ति होना अर्थापत्ति कहलाती है, उस अर्थापत्ति से प्रतिपक्ष की सिद्धि होने पर अर्थापत्तिसम की उत्पत्ति होती है । जैसे किसी ने कहा कि "उत्पन्न होने से शब्द अनित्य है", दूसरा अर्थापत्ति से इस का निषेध करता है-"अस्पृष्ट होने से शब्द नित्य है" ॥

अब इस का उत्तर देते हैं:-

**४६१-अनुक्तस्यार्थापत्तेः पक्षहानिरुपपत्तिरनु-  
क्तत्वादनैकान्तिकत्वाच्चार्थापत्तेः ॥ २२ ॥**

उ०-अर्थापत्ति के अनुक्त और अनैकान्तिक होने से अनुक्त की अर्थापत्ति से पक्षहानि की प्राप्ति होती है ॥

सामर्थ्य का प्रतिपादन न करके यह कहना कि "अनुक्त की अर्थ से अपात्ति होती है" स्वपक्षहानि की सूचित करता है "उत्पन्न होने से शब्द अनित्य है" इस का अर्थापत्ति से यह तात्पर्य निकालना कि "अस्पृष्ट होने से शब्द नित्य है" ऐसा ही है जैसा कि "कठिन पत्थर पतनशील है" इस का कोई यह तात्पर्य निकाले कि दृशीकृत जल में पतन का अभाव है, वस अर्थापत्ति के अनुक्त और अनैकान्तिक होने से अर्थापत्तिसम प्रत्य-  
वस्थान ठीक नहीं ॥ अब अविशेषसम का लक्षण कहते हैं:-

**४६२-एकधर्मापपत्तेरविशेषे सर्वाविशेषप्रसङ्गात्  
सद्भावोपपत्तेरविशेषसमः ॥ २३ ॥**

पू० अविशेष में एक धर्म की उपपत्ति होने से सब में समता का प्रसङ्ग होने पर सामान्य भाव की उपपत्ति से अविशेषसम होता है ॥

शब्द और घट में उत्पन्न होना रूप एक धर्म पाया जाता है तब इन दोनों के अनित्यत्व में अविशेषता हुई, जिस से अविशेषसम प्रत्यवस्थान की उत्पत्ति होती है ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

**४६३-क्वचिदुर्माऽनुपपत्तेः क्वचिच्चोपपत्तेः प्रतिषेधाऽभावः ॥ २४ ॥**

उ०-कहीं धर्म की अनुपपत्ति और कहीं उपपत्ति होने से निषेध का अभाव है ॥

वस एक धर्म की कहीं उपपत्ति होती है, जैसे कि घट उत्पत्तिनाश है तो शब्द भी उत्पन्न होता है । कहीं नहीं होती, जैसे कि घट स्पर्शवान् है पर शब्द नहीं, अतः अविशेषता के अनैकान्तिक होने से अविशेषसम प्रतिषेध का अभाव है ॥ अब उपपत्तिसम का लक्षण कहते हैं:-

**४६४-उभयकारणोपपत्तेरुपपत्तिसमः ॥ २५ ॥**

पू०-दोनों कारणों की उपपत्ति होने से उपपत्तिसम होता है ॥

यदि उत्पन्न होना रूप शब्द के अनित्यत्व का कारण मिलता है तो अस्पृ-  
श्य रूप उस के नित्यत्व का भी कारण उपलब्ध होता है, अब इन दोनों

कारणों की उपपत्ति से उपपत्तिसम प्रत्यवस्थान प्रसक्त होता है ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

४९५-उपपत्तिकारणाभ्यनुज्ञानादऽप्रतिषेधः ॥ २६ ॥

उ०-उपपत्तिकारण के स्वीकार से निषेध नहीं हो सकता ॥

दोनों कारणों की उपपत्ति को स्वीकार करते हुये प्रतिज्ञादी ने अनित्यत्व के कारण की उपपत्ति को भी मान लिया, फिर उस का निषेध क्योंकर हो सकता है ? यदि व्याघात से निषेध माना जावे तो व्याघात दोनों में तुल्य है, फिर दो में से एक की सिद्धि वह कैसे कर सकेगा ?

अब उपलब्धिसम का लक्षण कहते हैं:-

४९६-निर्दिष्टकारणाभावेऽभ्युपलम्भादुपलब्धिसमः ॥ २७ ॥

पू०-निर्दिष्ट कारण के अभाव में भी साध्य की उपलब्धि से उपलब्धिसम होता है ॥

प्रयत्नजन्यत्व रूप निर्दिष्ट कारण के अभाव में भी वायुप्रेरणाकृत वृक्ष-शाखाभङ्ग से जो शब्द उत्पन्न होता है, उस में भी अनित्यत्वधर्म उपलब्ध होता है और यही उपलब्धिसम प्रत्यवस्थान है ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

४९७-कारणान्तरादपि तद्वर्मापपत्तेरप्रतिषेधः ॥ २८ ॥

उ०-कारणान्तर से भी उस धर्म की उपपत्ति होने से निषेध नहीं हो सकता ॥

जब तुम्हारे ही कथनानुसार कारणान्तर से भी उत्पन्न शब्द में अनित्यता की उपपत्ति होती है फिर उस को मानकर निषेध कैसे ? उद्धारण के पूर्व अविद्यमान शब्द की उपलब्धि नहीं, जैसे जलादि वस्तुओं की अनुपलब्धि आवरण आदि के कारण होती है, वैसे शब्द की नहीं, अतः जलादि के विपरीत शब्द अनुपलब्धमान है ॥

अब अनुपलब्धिसम का लक्षण कहते हैं:-

४९८-तदनुपलब्धेरनुपलम्भादभावसिद्धौ

तद्विपरीतोपपत्तेरनुपलब्धिसमः ॥ २९ ॥

पू०-उस की अनुपलब्धि के ग्रहण न होने से अभाव की सिद्धि होने पर उस के विपरीत उपपत्ति से अनुपलब्धिसम होता है ॥

नैयायिक शब्द को अनित्य मानते हैं और कहते हैं कि यदि शब्द नित्य होता तो उच्चारण के पूर्व उस की उपलब्धि क्यों नहीं होती ? जैसे घटादि की उपलब्धि भिरयादि आवरण से नहीं होती, ऐसे शब्द का कोई आवरण नहीं है । इस पर प्रतिवादी कहता है कि यदि आवरण की अनुपलब्धि से आवरण का अभाव जानोगे तो आवरण की अनुपलब्धि के भी अनुपलम्भ से आवरण की अनुपलब्धि का भी अभाव जानना पड़ेगा, जिस से तद्विपरीत आवरण की उपपत्ति सिद्ध हो जायगी । यह अनुपलब्धिसम प्रत्यवस्थान है ॥ अथ इस का उत्तर देते हैं:-

४९९-अनुपलम्भात्मकत्वादऽनुपलब्धेरहेतुः ॥ ३० ॥

४०-अनुपलब्धि के अनुपलम्भात्मक होने से ( उक्त हेतु ) अहेतु है ॥

“अनुपलब्धि के अनुपलम्भ से” यह हेतु निर्मूल है क्योंकि अनुपलब्धि स्वयं अनुपलम्भात्मक है । जो है उस की उपलब्धि होती है और जो नहीं है उस की सर्वथा अनुपलब्धि है, फिर उस अनुपलब्धि की अनुपलब्धि क्या होगी ? भला कहीं भाव का भाव और अज्ञात का अभाव भी हो सकता है ? कदापि नहीं । यदि आवरणादि विद्यमान हैं तो उन की उपलब्धि होनी चाहिये और यदि उन की उपलब्धि नहीं होती तो उन की अविद्यमानता सिद्ध है ॥ पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

५००-ज्ञानविकल्पानाञ्च भावाऽभावसंवेदनादध्यात्मम् ॥ ३१ ॥

४०-आत्मा में ज्ञानविकल्पों के होने और न होने का अनुभव करने से ( भी उक्त हेतु ) अहेतु है ॥

प्रत्येक मनुष्य के आत्मा में ज्ञानविकल्पों के होने और न होने का अनुभव होता रहता है । यथा-मैं घट को देखता हूँ, अग्निका अनुमान करता हूँ, इत्यादि । इस प्रकार किसी को यह अनुभव नहीं होता कि मुझे शब्द के आवरण की अनुपलब्धि है, अतः आत्मसंवेदनीय अर्थात् से जाया होने के कारण शब्द के आवरण की कल्पना ठीक नहीं ॥

अथ अनित्यसम का लक्षण कहते हैं:-

५०१-साधर्म्यात्तुल्यधर्मापपत्तेः सर्वानित्यत्वप्रसङ्गादनित्यसमः ३२

५०-साधर्म्य से तुल्य धर्म की उपपत्ति होने पर सब में अनित्यत्व के प्रसङ्ग होने से अनित्यसम प्रत्यवस्थान होता है ॥



अनित्य घट के साधर्म्य से शब्द की अनित्यता को सिद्ध करने में सब की अनित्यता सिद्ध होगी, क्योंकि मद्भूत घट के साथ सब भावों का साधर्म्य है अर्थात् घट सत् है तो आत्मा भी सत् है अतएव आत्मा में भी अनित्यता की वापत्ति होगी । अब इन का उत्तर देते हैं:-

५०२-साधर्म्यादसिद्धेः प्रतिषेधाऽसिद्धिः प्रतिषेध्यसाधर्म्याच्च३३

उ०-साधर्म्य से असिद्धि होने पर प्रतिषेध्य के साधर्म्य से भी निषेध की असिद्धि होगी ॥

जब तुम बोधे से साधर्म्य से सब का साध्य होगा सिद्ध करते हो तो तुम्हारा साधर्म्य असाध्यक बुद्धा, फिर उस से किया बुद्धा प्रतिषेध क्योंकर सिद्ध हो सकता है क्योंकि वह भी तो प्रतिषेध्य के साधर्म्य से प्रवृत्त होता है अर्थात् जब तुम्हारी दृष्टि में कतकत्वरूप साधर्म्य शब्द की अनित्यता का साध्य नहीं है तो फिर सद्भावक रूप साधर्म्य जिस को लेकर तुम हमारा खण्डन करने में प्रवृत्त हुवे हो, कैवे तुम्हारे पक्ष का साध्य होगा ? पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

५०३-दृष्टान्ते च साध्यसाधनभावेन प्रज्ञातस्य धर्मस्य

हेतुत्वान्तस्य चोभयथाभावान्नाऽविशेषः ॥ ३४ ॥

उ०-दृष्टान्त में जो धर्म साध्य साधन भाव से ज्ञात होता है, उसकी हेतु तथा दोनों प्रकार का होने के कारण अविशेष नहीं ॥

दृष्टान्त में जो धर्म साध्य साधन भाव से जाना जाता है, वह हेतु कहलाता है और वह दो प्रकार का होता है । किसी से समान और किसी से विशेष । समान से साधर्म्य और विशेष से वैधर्म्य होता है, अतः केवल साधर्म्य या केवल वैधर्म्य का आश्रय लेना ठीक नहीं क्योंकि ये दोनों सापेक्ष हैं ॥

अब नित्यजन का लक्षण कहते हैं:-

५०४-नित्यमनित्यभावादनित्ये नित्यत्वोपपत्तेर्नित्यसमः ॥३५॥

पू०-नित्य में अनित्य की और अनित्य में नित्य की भावना होने से नित्यमम प्रत्यवरूपान होता है ॥

“शब्द अनित्य है” यह जो प्रतिज्ञा की गई है, इस में यह प्रष्टव्य है कि अनित्यत्व शब्द में नित्य है वा अनित्य ? यदि कहो कि नित्य है तो धर्म के नित्य होने से धर्मों शब्द भी नित्य होगा । और यदि अनित्य कहोगे तो भी अनित्यत्व के अभाव से शब्द नित्य सिद्ध होगा ॥

अब इस का उत्तर देते हैं:-

५०५-प्रतिषेधे नित्यमनित्यभावादनित्ये

नित्यत्वोपपत्तेः प्रतिषेधाभावः ॥ ३६ ॥

४०-प्रतिषेध (शब्द) में अनित्यत्व के नित्य होने से तथा अनित्य में नित्य की उपपत्ति होने से प्रतिषेध का अभाव है ॥

"शब्द में अनित्यता नित्य है" इस कथन से प्रतिवादी ने शब्द का अनित्य होना स्वीकार कर लिया, फिर नित्यत्व की उपपत्ति से "शब्द अनित्य नहीं" यह निषेध युक्त नहीं है, क्योंकि जब शब्द में अनित्यता नित्य है तो फिर उस में नित्यत्व की उपपत्ति कैसी? और यदि शब्द में नित्य अनित्यता का स्वीकार न किया जावे तो भी हेतु के न होने से निषेध ठीक नहीं, अतः यह प्रश्न कि शब्द में अनित्यता नित्य है वा अनित्य? अनुपपन्न है ॥

अब कार्यसम का लक्षण कहते हैं:-

५०६-प्रयत्नकार्याऽनेकत्वात्कार्यसमः ॥ ३७ ॥

५०-प्रयत्नकार्य के अनेक प्रकार का होने से कार्यसम प्रत्यवस्थान होता है ॥

"प्रयत्न के अनन्तरीयकत्व से शब्द अनित्य है" इस प्रतिज्ञा में जिस के प्रयत्न के अनन्तर जो कार्य होता है, वह न होकर होता है और विध्वंस होने के पश्चात् होकर नहीं रहता, तथा प्रयत्न के अनन्तर किन्हीं पदार्थों का स्वरूप ज्ञान होता और किन्हीं की अभिव्यक्ति होती है तो क्या प्रयत्न के अनन्तर शब्द के स्वरूप का ज्ञान होता है अथवा अभिव्यक्ति? इस प्रकार प्रयत्नकार्य के अनेक प्रकार का होने से जो दूषण दिया जाता है उस को कार्यसम कहते हैं ॥

अब इस का उत्तर देते हैं:-

५०७-कार्यान्यत्वे प्रयत्नाहेतुत्वमनुपलब्धिकारणोपपत्तेः ॥ ३८ ॥

५०-(शब्द के) कार्यभिन्न होने पर अनुपलब्धि कारण की उपपत्ति से प्रयत्न को हेतुत्व नहीं ॥

यदि शब्द को कार्य न जाना जावे तो अनुपलब्धिकारण की उपपत्ति से उस की अभिव्यक्ति के लिये प्रयत्न कारण नहीं हो सकना। जहाँ प्रयत्न के अनन्तर अभिव्यक्ति होती है, वहाँ अनुपलब्धि का कारण व्यवधान होता है, व्यवधान के हटाने से प्रयत्न के पश्चात् होने वाले अर्थ की उपलब्धि रूप अनि-

व्यक्ति होती है। शब्द की अनुपलब्धि का कोई व्यवधान नहीं दीखता, जिस के हटाने से शब्द की अभिव्यक्ति हो, इस लिये शब्द उत्पन्न होता है, न कि अभिव्यक्ति। इस से सिद्ध है कि कार्यसम प्रत्यवस्थान अनैकान्तिक होने से असाधक है ॥ जातिभेद समाप्त हुये, अब इन की समालोचना की जाती है:-

५०८-प्रतिषेधेऽपि समानोदोषः ॥ ३९ ॥

प्रतिषेध में भी समान दोष है ॥

यदि अनैकान्तिक होने से कार्यसम असाधक है तो उस का खण्डन भी अनैकान्तिक होने से साधक नहीं हो सका, क्योंकि वह किसी का निषेध करता है और किसी का नहीं करता। जैसे शब्द के अनित्यत्वपक्ष में प्रयत्न के अनन्तर उत्पत्ति मानी गई है, अभिव्यक्ति नहीं, ऐसे ही नित्यत्वपक्ष में प्रयत्न के पश्चात् अभिव्यक्ति मानी गई है, उत्पत्ति नहीं। दोनों में विशेष हेतु का अभाव है ॥ अनैकान्तिकत्व की सब में अतिव्याप्ति दिखलाते हैं:-

५०९-सर्वत्रैवम् ॥ ४० ॥

सर्वत्र ऐसा ही है ॥

केवल कार्यसम में ही यह अनैकान्तिकत्व दोष प्राप्त नहीं है, किन्तु साधक्यसम आदि को २४ जातिभेद कहे गये हैं, उन सब में इस की प्रसक्ति होती है ॥ प्रतिषेधों के खण्डन में भी इस की प्रवृत्ति होती है। यथा-

५१०-प्रतिषेधविप्रतिषेधे प्रतिषेधदोषत्रदोषः ॥ ४१ ॥

प्रतिषेध के विप्रतिषेध में भी प्रतिषेध की दोष के तुल्य दोष है ॥

खण्डन का खण्डन करने में भी अनैकान्तिकत्व दोष का प्रसङ्ग होता है। जैसे-"शब्द अनित्य है कार्य होने से" यह पहिला पक्ष हुवा। "कार्य के अनेकधा होने से इन में कार्यसम प्रत्यवस्थान उपस्थित होता है" यह दूसरा पक्ष है। "प्रतिषेध में भी समान दोष है" यह तीसरा पक्ष है। "प्रतिषेध के प्रतिषेध में भी वही दोष है" यह चौथा पक्ष है ॥ अब पांचवां पक्ष कहते हैं:-

५११-प्रतिषेधं सदोषमभ्युपेत्य प्रतिषेधविप्रति-

षेधे समानोदोषप्रसङ्गोभतानुज्ञा ॥ ४२ ॥

प्रतिषेध की दोषसहित मान कर खण्डन के खण्डन में समान दोष का प्रसङ्ग "तानुज्ञा" दोष आता है ॥

प्रतिषेध ( दूररे पक्ष ) की सदोष मानकर और उस का उद्धार न करके खगोल के खण्डन में (तीसरे पक्ष में) दोष देने में सतानुज्ञा नाम निग्रहस्थान प्राप्त होता है, यह पाँचवां पक्ष है ॥ अब छठा पक्ष कहते हैं:-

५१२-स्वपक्षलक्षणापेक्षोपपत्त्युपसंहारे हेतुनिर्देशे

परपक्षदोषाभ्युपगमात्समानोदोष इति ॥४३॥

अपने पक्ष में दोष की उपपत्ति को देखता हुआ हेतु के निर्देश में ( पर-पक्ष का उपसंहार करने पर परपक्ष दोष के स्वीकार से समान दोष होता है ॥

स्थापनारूप पहिला पक्ष अपना पक्ष है, उस में जब प्रतिषेधवादी ने द्वितीयपक्षरूप दोष दिया, उस का उद्धार न करके तृतीयपक्ष का आश्रय लेना अर्थात् प्रतिषेध में दृष्ट्य देना, यह भी अपना उद्धार न करके पराये दोष की दूढ़ने से सतानुज्ञा ही रही ॥

इन दोनों सूत्रों से सूत्रकार का आशय यह है कि वादी और प्रतिवादी दोनों को जहाँ तक हो सके अपने पक्ष का ही समायोजन करना चाहिये, ऐसा न करके जो केवल परपक्ष के खण्डन में ही प्रवृत्त होते हैं वे उन दोनों की जो उन के पक्ष में लगाये गये हैं, स्वीकार करलेने से सतानुज्ञा नाम निग्रह स्थान में जा पहुँचते हैं । जैसे किसी को किसी ने चोरी का अपराध लगाया, वह उस का निवारण न करके उस को भी चोर सिद्ध करने लगे तो इस से उस के दोष का परिहार क्या हुआ ? किन्तु रूपांतर से उस ने अपने दोष का स्वीकार कर लिया ॥

इति पञ्चमाऽध्यायस्यादमाह्निकम् ॥ १ ॥

### अथ द्वितीयमाह्निकम्

विप्रतिपत्ति ( विरुद्ध समझना ) और अप्रतिपत्ति ( न समझना ) इन दोनों के विकल्प से अनेक पराजयसूचक निग्रहस्थान उत्पन्न होते हैं, यह प्रपञ्चाऽध्याय में कह चुके हैं । अब इस अन्तिम आह्निक में उन का विभाग लक्षण और निरूपण किया जाता है ॥ पहिले सूत्र में विभाग करते हैं:-

५१३-प्रतिज्ञाहानिः प्रतिज्ञान्तरं प्रतिज्ञाविरोधः प्रतिज्ञा-  
संन्यासोद्देवन्तरमर्थान्तरं निरर्थकमविज्ञातार्थमपार्थक्यं

कमप्राप्तकालं न्यूनमधिकं पुनरुक्तमननुभायणमज्ञानम-  
प्रतिभा विक्षेपोमतानुज्ञा पर्यनुयोज्योपेक्षणं निरनुयो-  
ज्यानुयोगोऽपसिद्धान्तो हेत्वाभासाश्च निग्रहस्थानानि१

१-प्रतिज्ञाहानि । २-प्रतिज्ञान्तर । ३-प्रतिज्ञाविरोध । ४-प्रतिज्ञासंन्यास ।  
५-हेत्वन्तर । ६-अर्थान्तर । ७-निरर्थक । ८-अविज्ञातार्थ । ९-अपार्थक्य ।  
१०-अप्राप्तकाल । ११-न्यून । १२-अधिक । १३-पुनरुक्त । १४-अननुभायण ।  
१५-अज्ञान । १६-अप्रतिभा । १७-विक्षेप । १८-मतानुज्ञा । १९-पर्यनुयोज्यो-  
पेक्षण । २०-निरनुयोग्यानुयोग । २१-अपसिद्धान्त, ये २१ और ५ हेत्वाभास  
ये सब २६ निग्रहरूपान कहलाते हैं ॥ अब प्रतिज्ञाहानि का लक्षण कहते हैं:-

५१४-प्रतिदृष्टान्तधर्माऽभ्यनुज्ञा स्वदृष्टान्ते प्रतिज्ञाहानिः ॥ २॥

स्वपक्ष में परपक्ष के धर्म का स्वीकार करना प्रतिज्ञाहानि कहलाती है ॥  
अपना पक्ष जो स्थापन किया था, उसको छोड़कर परपक्ष को स्वीकार  
करलेना प्रतिज्ञाहानि नामक निग्रहस्थान कहलाता है-

जैसे किसी ने प्रतिज्ञा की कि "इन्द्रिय का विषय होने से घट के समान  
शब्द अनित्य है" इस पर प्रतिपत्ती कहता है कि "सामान्य ( जाति ) भी  
इन्द्रिय का विषय है और वह गित्य है, ये ही शब्द भी नित्य रहेगा "   
इस पर वादी कहने लगे कि " जो जाति नित्य है ती घट भी नित्य हो "   
यहां प्रतिपत्ती के पक्ष का स्वीकार और अपने पक्ष का त्याग करने से प्रतिज्ञा  
हानि नाम निग्रहस्थान होता है ॥ अब प्रतिज्ञान्तर का लक्षण कहते हैं:-

५१५-प्रतिज्ञातार्थप्रतिषेधे धर्मविकल्पा

त्तदर्थनिर्देशःप्रतिज्ञान्तरम् ॥ ३ ॥

प्रतिज्ञात अर्थ के प्रतिषेध होने पर धर्म के विकल्प से उस के अर्थ के  
निर्देश को प्रतिज्ञान्तर कहते हैं ॥

"शब्द अनित्य है, घट के समान, इन्द्रिय का विषय होने से" यह प्रति-  
ज्ञात अर्थ है, इस का जब प्रतिवादी ने निषेध किया कि जाति भी इन्द्रिय  
का विषय है पर वह नित्य है, इस प्रकार प्रतिज्ञात अर्थ का निषेध होनेपर  
धर्म के विकल्प से उस के अर्थ का निर्देश करना अर्थात् इन्द्रियविषय जाति  
सर्वगत है, पर इन्द्रियविषय घट सर्वगत नहीं, ये ही शब्द भी सर्वगत न

होने से घट की भांति अनित्य है। यहां पर "शब्द अनित्य है" यह पहिली प्रतिष्ठा थी, अब "शब्द सर्वगत नहीं" यह दूसरी प्रतिष्ठा हो गई, अब इसी की प्रतिष्ठान्तर कहते हैं। प्रतिष्ठा के साधक हेतु और दृष्टान्त होते हैं, न कि दूसरी प्रतिष्ठा, अतः अपनी पूर्व प्रतिष्ठा की हेतु और दृष्टान्त से सिद्ध न करके दूसरी प्रतिष्ठा करने वाला प्रतिष्ठान्तर रूप नियहस्थान में जा पड़ता है ॥

अब प्रतिष्ठाविरोध का लक्षण कहते हैं:-

५१६-प्रतिज्ञाहेत्वोर्विरोधः प्रतिज्ञाविरोधः ॥ ४ ॥

प्रतिष्ठा और हेतु के विरोध को प्रतिष्ठाविरोध कहते हैं ॥

"द्रव्य गुण से भिन्न है" यह प्रतिष्ठा है "रूपादिकों से अर्थात्तर की अनुपलब्धि होने से" यह हेतु है। यहां यह दोनों परस्पर विरोधी हैं, क्योंकि जो द्रव्य गुण से भिन्न है तो रूपादिकों से भिन्न अर्थ की अनुपलब्धि होना ठीक नहीं और जो रूपादिकों से भिन्न अर्थ की अनुपलब्धि हो तो गुण से भिन्न द्रव्य है, यह कहना नहीं बन सकता। यहां प्रतिष्ठा और हेतु इन दोनों में विरोध होने से प्रतिष्ठाविरोध नामक नियहस्थान होता है ॥

अब प्रतिष्ठासंन्यास का लक्षण कहते हैं:-

५१७-पक्षप्रतिषेधे प्रतिज्ञातार्थाऽपनयनं प्रतिज्ञासंन्यासः ॥ ५ ॥

पक्ष के खण्डित होने पर प्रतिष्ठात अर्थ का छोड़ देना प्रतिष्ठासंन्यास कहलाता है ॥

"शब्द अनित्य है इन्द्रियविषय होने से" ऐसी प्रतिष्ठा करने पर दूसरा कहे कि "जाति भी इन्द्रिय का विषय है, पर अनित्य नहीं, इसी प्रकार शब्द भी इन्द्रिय का विषय होने से अनित्य नहीं हो सकता"। इस प्रकार अपने पक्ष के खण्डित होने पर वादी कहने लगे कि "शब्द को अनित्य-कीन कहता है?" यह अपने प्रतिष्ठात अर्थ को छोड़ देना प्रतिष्ठासंन्यास नामक नियहस्थान कहलाता है ॥ अब हेत्वन्तर का लक्षण कहते हैं:-

५१८-अविशेषोक्ते हेतौ प्रतिषिद्धे

विशेषमिच्छतो हेत्वन्तरम् ॥ ६ ॥

जिस में अविशेष रूप से कहे हेतु के निषेध करने पर विशेष की वजह की जाय उस को हेत्वन्तर कहते हैं ॥

“शब्द अनित्य है, वास्तीन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष होने से” इस सामान्य हेतु का पूर्वोक्त रीति से खण्डन करने पर विशेष हेतु को चाहना अर्थात् उभ हेतु में और कोई विशेषण लगाना हेत्वन्तर नामक निग्रहस्थान कहलाता है ॥

अब अर्थान्तर का लक्षण कहते हैं:-

**५१९-प्रकृतादर्थोदप्रतिसम्बद्धार्थमर्थान्तरम् ॥ ७ ॥**

प्रकृत अर्थ से सम्बन्ध न रखने वाले अर्थ को अर्थान्तर कहते हैं ॥

“शब्द अनित्य है, उत्पन्न होने से” यह कह कर कोई कहने लगे कि “शब्द गुण है और वह आकाश का है” यह प्रकृत अर्थ से सम्बन्ध न रखने वाला अर्थान्तर नामक निग्रहस्थान कहलाता है ॥ अब निरर्थक का लक्षण कहते हैं:-

**५२०-वर्णक्रमनिर्देशवन्निरर्थकम् ॥ ८ ॥**

जो वर्णों के क्रमनिर्देश के समान है वह निरर्थक है ॥

“क च ट त प शब्द नित्य है, न व ग ड द शब्द से भ्रम च क च व के समान” यहाँ अभिप्राय और अभिप्रेय भाव के न होने से केवल निरर्थक वर्णों का निर्देश किया गया है, इस लिये यह निरर्थक नामक निग्रहस्थान है ॥ अब अविज्ञातार्थ का लक्षण कहते हैं:-

**५२१-परिषत्प्रतिवादिभ्यां त्रिरभिहित**

**मय्यविज्ञातमविज्ञातार्थम् ॥ ९ ॥**

भ्रमा और प्रतिवादी से तीन बार कहा गया भी जो नहीं जाना जाय वह अविज्ञातार्थ है ॥

जो अर्थ वाद के समय भ्रमा और प्रतिवादी से तीन बार समझाया हुआ भी वादी की समझ में न आवे अर्थात् शीघ्र या अस्पष्ट उच्चारण किया जावे उसको अविज्ञातार्थ निग्रहस्थान कहते हैं ॥

अब अपार्थक्य का लक्षण कहते हैं:-

**५२२-पौर्वापर्यायोगादप्रतिसम्बद्धार्थमपार्थक्यम् ॥ १० ॥**

पूर्वापर की सङ्गति न होने से जो असम्बद्ध अर्थ वाला है उसको अपार्थक्य कहते हैं ॥

जिस कथन में अनेक पद और वाक्यों का पूर्वापर सम्बन्ध नहीं है, वह अर्थों के नार्थ से अपार्थक्य कहलाता है जैसे-दश दाढ़िन, छः अपूप, फुल्ल, भजा, भजिन, सांसपियड इत्यादि असम्बद्ध प्रयोग हैं ॥

अब अप्राप्तकाल का लक्षण कहते हैं:—

**५२३-अवयवविपर्ययसवचनमप्राप्तकालम् ॥ ११ ॥**

अवयव के विपरीत वचन को अप्राप्तकाल कहते हैं ॥

प्रतिज्ञा आदि जो वाक्य के पाँच अवयव बहे जा चुके हैं, वे क्रमपूर्वक ही प्रयोग किये गये पक्ष के साधक होते हैं । उन के क्रम का अनादः करके छीट पीट कर उन का प्रयोग करना अर्थात् पहिले प्रतिज्ञा के स्थान में निगमन करना और फिर उपनय, दृष्टान्त, हेतु और प्रतिज्ञा को कहना या इन को लौट फेर कर कहना अप्राप्तकाल नामक निग्रहस्थान कहलाता है ॥

अब न्यून का लक्षण कहते हैं:—

**५२४-हीनमन्यतमेनारथवयवेन न्यूनम् ॥ १२ ॥**

किसी एक अवयव से हीन को न्यून कहते हैं ॥

प्रतिज्ञा आदि पक्ष के साधक पाँच अवयव हैं, उन में से किसी अवयव को छोड़ कर स्वपक्षसाधन करने लगना हीन नामक निग्रहस्थान कहलाता है ॥

अब अधिक का लक्षण कहते हैं:—

**५२५-हेतूदाहरणाधिकमधिकम् ॥ १३ ॥**

जिस में हेतु और उदाहरण अधिक हों वह अधिक कहलाता है ॥

जब एक ही हेतु और उदाहरण से कार्यसिद्ध हो सकता हो तब अनावश्यक अनेक हेतु और उदाहरणों का प्रयोग करना अधिक नामक निग्रहस्थान कहलाता है ॥ अब पुनरुक्त का लक्षण कहते हैं:—

**५२६-शब्दाऽर्थयोः पुनर्वचनं पुनरुक्तमन्यत्रानुवादात् ॥ १४ ॥**

अनुवाद को छोड़ कर शब्द और अर्थ के पुनर्वचन को पुनरुक्त कहते हैं ॥

अनुवाद से अन्यत्र एक शब्द का अर्थ कौ बार बार कहना पुनरुक्त नामक निग्रहस्थान कहलाता है ॥ अनुवाद में पुनरुक्त नहीं कहलाता । यथा—

**५२७-अनुवादे त्वपुनरुक्तं शब्दाऽभ्यासादर्थविशेषोपपत्तेः ॥ १५ ॥**

शब्द के अभ्यास से अर्थविशेष की उपपत्ति होने से अनुवाद में तब पुनरुक्त नहीं कहाता ॥

अनुवाद में तब अर्थविशेष की प्रतिपत्ति के लिये शब्दों का पुनर्वचन करना ही पड़ता है क्योंकि बिना ऐसा किये अनुवाद की सार्थकता ही



नहीं सकती । जैवे-हेतु के अपदेश से प्रतिज्ञा का पुनर्वचन निगमन कहलाता है, अतः अनुवाद में शब्दों की पुनरुक्ति पुनरुक्तशेष नहीं कहलाती ॥

पुनः पुनरुक्त का ही विशेष लक्षण कहते हैं:-

५२८-अर्थादापन्नस्य स्वशब्देन पुनर्वचनम् ॥ १६ ॥

अर्थापत्ति से सिद्ध का स्ववाचक शब्द से पुनर्वचन पुनरुक्त कहा जाता है ।

“ उत्पत्तिधर्मक होने से शब्द अनित्य है ” ऐसा कहने से अर्थापत्ति से यह सिद्ध होगया कि “अनुत्पत्तिधर्मक नित्य है” तब पूर्व वाक्य को कहकर उत्तर वाक्य को कहना भी पुनरुक्त है क्योंकि अर्थबोध के लिये शब्द का प्रयोग किया जाता है, जब अर्थापत्ति से वह अर्थ सिद्ध होगया, तब उस के प्रयोग की क्या आवश्यकता है ? अब अननुभाषण का लक्षण कहते हैं:-

५२९-विज्ञातस्य परिषदा त्रिरभिहितस्या-

प्यनुच्चारणमननुभाषणम् ॥ १७ ॥

प्रतिवादी से तीन बार जगये हुये का भी उच्चारण न करना अननुभाषण कहलाता है ॥

प्रतिवादी के तीन बार जतलाने पर भी जो विज्ञात अर्थ का प्रत्युच्चारण नहीं करता, वह अननुभाषण नामक निग्रहस्थान में पड़ता है क्योंकि जब उच्चारण ही न करेगा तो किस के आश्रय से दूसरे के पक्ष का खरबन करेगा ॥

अब अज्ञान का लक्षण कहते हैं:-

५३०-अविज्ञातञ्चाऽज्ञानम् ॥ १८ ॥

( प्रतिवादी से तीन बार कहे गये अर्थ को ) भी न समझना अज्ञानरूप निग्रहस्थान कहलाता है ॥

प्रतिवादी के तीन बार जतलाने पर भी जो किसी बात को नहीं समझता, वह अज्ञानरूप निग्रहस्थान में पड़ता है, क्योंकि बिना जाने कोई किसी का क्या खरबन कर सकता है ॥ अब अप्रतिभा का लक्षण कहते हैं:-

५३१-उत्तरस्यऽप्रतिपत्तिरप्रतिभा ॥ १९ ॥

उत्तर की प्रतिपत्ति ( सूक्ष्म ) न होना अप्रतिभा कहलाती है ॥

परपक्ष के निषेध को उत्तर कहते हैं, उस की प्रतिपत्ति न होना अर्थात् समनय पर परपक्ष खरबन के लिये उत्तर का न करना अप्रतिभा नामक निग्रहस्थान कहलाता है ॥ अब विक्षेप का लक्षण कहते हैं:-

५३२-कार्यव्यासङ्गात् कथाविच्छेदोविक्षेपः ॥ २० ॥

कार्य के व्यासङ्ग (कैलावट) से कथा का विच्छेद विक्षेप कहलाता है ॥  
जहाँ कार्य को छोड़कर कथा का विच्छेद किया जाता है अर्थात्  
तोड़ दिया जाता है, उसे विक्षेप नामक निग्रहस्थान कहते हैं। जैसे—  
‘‘कार्य को अवश्य करना है, इसे पूरा करके फिर प्रवृत्तिविषय पर आऊँगा,  
पर्यं यह कि प्रस्तुत विषय के पूर्ण होने बिना दूसरे विषय की छेड़ना  
विक्षेप कहलाता है ॥ अब सतानुष्ठा का लक्षण कहते हैं:—

५३३-स्वपक्षदोषाऽभ्युपगमात् परपक्षदोषप्रमङ्गामतानुज्ञा ॥ २१ ॥

अपने पक्ष में दोष स्वीकार करने से परपक्ष में दोष का प्रसङ्ग सतानुष्ठा  
होता है ॥

जो दूसरे के दिये हुए दोष को अपने पक्ष में लागू कर अर्थात् उस का  
सार किये बिना परपक्ष में दोष लगाता है, यह सतानुष्ठा नामक निग्रहस्थान  
पड़ता है, दूसरे पर दोष लगाने से अपने दोष का निवारण नहीं होसका ॥

अब पर्यनुयोज्योपेक्षण का लक्षण कहते हैं:—

५३४-निग्रहस्थानप्राप्तस्यऽनिग्रहः पर्यनुयोज्योपेक्षणम् ॥ २२ ॥

निग्रहस्थान में प्राप्त होने का निग्रह न करना पर्यनुयोज्योपेक्षण कह-  
लाता है ॥

जो उक्त निग्रहस्थानों में से किसी निग्रहस्थान में पड़ गया है उस को  
यह कह कर निग्रहीत न करणा कि तू अमुक निग्रहस्थान में आगया है,  
पर्यनुयोज्योपेक्षण नामक निग्रहस्थान कहलाता है क्योंकि निग्रहीत स्वयं  
अपना पराजय स्वीकार नहीं करता। यद्यपि जय पराजय की व्यवस्था देना  
या मध्यस्थ का काम है, तथापि यह जवाब देना कि अमुक पुरुष  
मुक्त निग्रहस्थान में पड़ा है, यादी प्रतिवादी का ही काम है ॥

अब निरनुयोज्यानुयोग का लक्षण कहते हैं:—

५३५-अनिग्रहस्थाने निग्रहस्थानाभियोगी

निरनुयोज्यानुयोगः ॥ २३ ॥

जो निग्रहस्थान नहीं है, उस में निग्रहस्थान के अभियोग की निरनु-  
योज्यानुयोग कहते हैं ॥

निग्रहस्थान छलन के सिद्ध्याज्ञान होने से जहां निग्रहस्थान नहीं है वहां भी प्रतिपक्षी को निग्रहीत कहना निरनुयोज्य नुयोग निग्रहस्थान कहलाता है।  
अथ अपसिद्धान्त का लक्षण कहते हैं:-

५३६-सिद्धान्तमभ्युपेत्याऽनियमात्कथाप्रसङ्गोऽपसिद्धान्तः॥

सिद्धान्त को मान कर अनियम से कथा का प्रसङ्ग करना अपसिद्धान्त कहलाता है ॥

किसी शास्त्र के सिद्धान्त को मान कर उस के नियमविरुद्ध कथा का प्रसङ्ग चलाना अपसिद्धान्त नामक निग्रहस्थान कहलाता है। जैसे "सत् का अभाव भीरु अमत् कर भाव नहीं होता" इस सिद्धान्त को मान कर की पुनः यह कहने लगे कि जो पहिले नहीं था वह उत्पन्न हुआ और जो भ्रष्ट है वह विनष्ट होगा इत्यादि अपने सिद्धान्त के विरुद्ध प्रसङ्ग छेड़ना अपसिद्धान्त कहलाता है ॥ अथ हेत्वाभासों का निर्देश करते हैं:-

५३७-हेत्वाभासाश्च यथोक्ताः ॥ २५ ॥

यथोक्त हेत्वाभास भी ( निग्रहस्थान ) हैं ॥

प्रथमाध्याय के दूसरे आह्निक में सध्यभिचार, विरुद्ध, प्रकरणमन, साध्य सन और कालातीत, ये पांच हेत्वाभास वर्णित हो चुके हैं। इस अन्तिम सूत्र से भाचार्य ने इन का भी निग्रहस्थानों में समावेश किया है। इन के लक्षण वहीं पर दिखलाये जा चुके हैं, इस लिये यहां नहीं लिखे गये ॥

इति पञ्चमाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम् ॥ २ ॥

समाप्तश्चाऽयं ग्रन्थः







